Prefazione.

[I.] — In una prefazione si offre di solito un chiarimento preliminare intorno al fine che l'autore si prefigge nel suo libro, ai motivi da cui egli fu sollecitato, e al rapporto ch'egli crede di scorgere tra il proprio lavoro e le trattazioni, precedenti o contemporanee, del medesimo soggetto; ma un chiarimento di tal sorta, oltre che superfluo, sembra a dirittura sconveniente a uno scritto di carattere filosofico e contrario al suo scopo. Infatti, ciò che sarebbe da dirsi della filosofia in una prefazione, e come potrebbe esser detto, — per es., un profilo storico della tendenza e della posizione, del contenuto generale e dei resultati, oppure un inquadramento di asserzioni e rassicurazioni prese e date circa il vero, — non rappresenta il modo adatto ad esporre la verità filosofica. Siccome, per tacer d'altro, la filosofia è essenzialmente nell'elemento dell'universalità la quale chiude in sé il particolare, può sembrare in essa, più che in altre scienze, che nel fine e nei resultati ultimi si trovi espressa la cosa stessa proprio nella sua perfetta essenza. Rispetto a questa essenza lo sviluppo dell'indagine dovrebbe propriamente costituire l'inessenziale. Al contrario, nella comune idea per es. dell'anatomia, considerata a un dipresso come una nozione delle parti del corpo fuori della loro esistenza vitale, ognuno è persuaso di non possedere ancora la cosa stessa, il contenuto di quella scienza, e di dovere inoltre prendere in considerazione [1]

il particolare. — Per di più, in un tale aggregato di nozioni che non a buon diritto porta il nome di scienza, una conversazione intorno al fine e a simili generalità suole non esser differente da quel modo d'indagine meramente storico e non ancora concettuale, nel quale si parla anche del contenuto stesso, dei nervi, dei muscoli ecc. Nella filosofia invece sorgerebbe questo squilibrio: che farebbe uso di un tal modo di indagine, mentre essa stessa lo dichiarerebbe incapace a cogliere la verità.

[2] Similmente, proprio il modo di determinare il rapporto che un'opera filosofica crede di avere con altri tentativi riguardanti il medesimo soggetto, introduce un interesse estraneo e offusca ciò da cui dipende la conoscenza della verità. Quanto più rigidamente l'opinione concepisce il vero e il falso come entità contrapposte, tanto più poi, in rapporto a un diverso sistema filosofico, si aspetta unicamente o approvazione o riprovazione, e soltanto o l'una o l'altra sa vedere in una presa di posizione rispetto a quel diverso sistema stesso. Non tanto l'opinione riesce a farsi un concetto della diversità dei sistemi filosofici, quanto piuttosto nella diversità scorge più la contraddizione che non il progressivo sviluppo della verità. Il boccio dispare nella fioritura, e si potrebbe dire che quello vien confutato da questa; similmente, all'apparire del frutto, il fiore vien dichiarato una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Tali forme non solo si distinguono; ma ciascuna di esse dilegua anche sotto la spinta dell'altra, perché esse sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo la loro fluida natura ne fa momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l'una non meno dell'altra; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell'intiero.

Ma come, da una parte, la contraddizione verso un sistema filosofico non suole concepire se stessa in tal modo, così, d'altra parte, la coscienza che accoglie in sé questa contraddizione non la sa liberare o mantener libera dalla sua unilateralità, né in ciò che appare sotto forma di lotta contro se stesso, sa riconoscere momenti reciprocamente necessari.

La pretesa di chiarimenti di tal fatta, nonché il [3] modo di soddisfarla, conducono con molta facilità a discacciare l'essenziale. Dove meglio potrebbe trovarsi espresso l'intimo significato di un'opera filosofica, che nei fini e nei resultati di essa? E come questi fini e questi resultati potrebbero venire più determinatamente conosciuti, che mediante la differenza loro da ciò che la cultura di un'età produce nello stesso campo? Tuttavia, non che un tale procedere debba valere oltre il cominciamento del conoscere; non ch'esso debba valere per il conoscere effettuale, lo si deve nel fatto annoverare tra quei ritrovati che servono soltanto a girar attorno alla cosa stessa, e a travisare l'effettiva mancanza di disciplina con l'apparenza del lavoro serio. — Infatti, la cosa stessa non è esaurita nel suo *fine* bensì nella sua *attuazione*; né il *resultato* è l'Intiero *effettuale*; anzi questo è il resultato con il suo divenire; per sé il fine è l'universale non vitale così come la tendenza è il mero slancio ancor privo della sua effettualità; e il nudo resultato è la morta spoglia che ha lasciato dietro di sé la tendenza. — Similmente, la *diversità* è piuttosto il *limite* della cosa; essa è là dove la cosa cessa, o è ciò che questa non è. Un tale lavorio intorno al fine o ai resultati, e intorno alle diversità di questo e di quello e ai giudizi che se ne fanno, è una fatica più lieve di quanto forse non sembri. Infatti, invece di concentrarsi nella cosa, un tale procedere non fa altro che scavalcarla; invece di indugiare in essa e di

obliarsi in essa, un tale sapere si attacca sempre a qualcosa di diverso, e resta presso di sé, anziché essere presso di essa e abbandonarsi ad essa. — Su ciò che ha compattezza e intrinseco contenuto, è ben facile dar dei giudizi; più difficile è comprenderlo: estremamente difficile è produrre la sua rappresentazione oggettiva, che unifica l'uno e l'altro elemento.

[4] L'inizio della cultura e della liberazione dall'immediatezza della vita sostanziale dovrà sempre consistere nell'acquistare cognizioni di principi e punti di vista *generali*; nel sollevarsi, così, fino al *pensiero* della cosa *nella sua generalità*, sostenendola o confutandola tuttavia fondatamente; nell'accoglierne secondo determinati modi la concreta e ricca pienezza, e nel saperne impartire un'onesta informazione e un giudizio non avventato. Ma questo inizio della cultura, prima di tutto, farà posto al rigore della vita piena, che introduce all'esperienza della cosa stessa; e quando, poi, il rigore del concetto sarà disceso nel profondo della cosa, allora quella cognizione e apprezzamento sapranno restare al posto che loro si conviene nella conversazione.

[5] La vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa. Collaborare a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza, — alla meta raggiunta la quale sia in grado di deporre il nome di *amore* del *sapere* per essere *vero sapere*, — ecco ciò ch'io mi son proposto. L'interiore necessità che il sapere sia scienza, sta nella sua natura; e, rispetto a questo punto, il chiarimento che più soddisfa è unicamente la presentazione della filosofia stessa. Ma la necessità *esteriore* in quanto essa, a parte l'accidentalità della persona e della particolare occasione che la ha sollecitata, venga concepita in modo universale, non è niente di diverso dalla necessità *interiore*, e con-

siste nella forma nella quale un'età rappresenta l'esserci dei suoi momenti. Se si potesse mostrare che la nostra età è propizia all'innalzamento della filosofia a scienza, ciò costituirebbe l'unica vera giustificazione dei tentativi che hanno tale scopo, giacché di esso si metterebbe in rilievo la necessità o lo si realizzerebbe addirittura.

La vera forma della verità viene dunque posta in [6] questa scientificità; ciò che equivale ad affermare che solo nel *concetto* la verità trova l'elemento della sua esistenza: eppure io so bene che questo sembra contraddire a una certa rappresentazione, — e alle conseguenze che ne derivano, — la quale, non meno presuntuosa che desiderosa di notorietà, trova il suo appagamento nella convinzione dell'età nostra. Perciò un chiarimento intorno a questa contraddizione non mi pare superfluo, quand'anche esso qui non possa in altro consistere che in una asserzione, proprio come un'asserzione è, a sua volta, ciò contro cui esso si volge. Vale a dire, se il vero esiste solo in ciò o, piuttosto, solo come ciò che vien chiamato ora Intuizione, ora immediato Sapere dell'Assoluto, Religione, Essere, — non l'essere nel centro di questo amore divino, ma l'essere stesso di questo centro, — allora, prendendo di qui le mosse, per la rappresentazione della filosofia si richiede proprio il contrario della forma del concetto. L'Assoluto deve venir non già concepito, ma sentito e intuito; non il suo concetto, ma il suo sentimento e la sua intuizione debbono aver voce preminente e venire espressi.

Ma quando l'apparizione di una tale esigenza venga [7] accolta secondo la sua più generale connessione e venga vista in quel grado su cui *presentemente* posa lo *spirito autocosciente*, ecco che questo spirito è oltre la vita sostanziale, da lui altrimenti vissuta nell'elemento del

pensiero, — è oltre questa immediatezza della sua fede, oltre quell'appagamento e quella sicura certezza che era consapevole della conciliazione dello spirito con l'essenza e della presenza universale, sia interiore che esteriore, di questa essenza medesima. Attraverso tutto ciò lo spirito non solo è passato nell'altro estremo della riflessione, — priva di sostanza, — di sé in se stesso; ma ha sorpassato anche questa. Non soltanto la sua vita essenziale è per esso perduta; esso è anche consapevole di una tale perdita e della finitezza che ora costituisce il suo contenuto. Respingendo il cibo dei porci, confessando la sua abiezione, imprecando contro di essa, lo spirito pretende ora dalla filosofia non tanto di *sapere* che cosa esso *è*, quanto di riuscire, mediante lei, alla ricostituzione della perduta sostanzialità e della compattezza dell'essere. Per venire incontro a questo bisogno, la filosofia dovrebbe non tanto risolvere la compattezza della sostanza e inalzare la sostanza stessa ad autocoscienza, — non tanto ricondurre la coscienza caotica all'ordine pensato e alla semplicità del concetto; quanto piuttosto rimescolare le distinzioni del pensiero, opprimere il concetto differenziante e restituire il *sentimento* dell'essenza: garantire non tanto *discernimento*, quanto *edificazione*. Il Bello, il Sacro, l'Eterno, la Religione, l'Amore sono l'esca ritenuta adatta a stuzzicar la voglia di abboccare; non il concetto, ma l'estasi; non la fredda e progressiva necessità della cosa, ma il turgido entusiasmo devon costituire la forza che sostiene e trasmette la ricchezza della sostanza.

[8] A questa esigenza corrisponde un certo affannoso e molto zelante lavorio per sollevare il genere umano dall'abbrutimento nel sensibile, nel volgare e nel singolo, e per indirizzarne lo sguardo alle stelle; quasi che gli uomini, del tutto obliosi del divino, siano sul punto di appagarsi, come i vermi, di polvere e d'acqua.

Un tempo essi avevano un cielo fatto di vasti tesori di pensieri e di immagini. Il significato di tutto ciò che è, stava nel filo di luce che tutto al cielo teneva attaccato; una volta rifugiatosi in cielo lo sguardo, anziché soffermarsi sulla presenzialità *di questo mondo*, vi scivolava su verso l'essenza divina, verso, se così si possa dire, una presenza fuori del mondo. L'occhio dello spirito dovette a forza venir rivolto al terreno, e qui venir trattenuto; e c'è voluto tempo assai prima di introdurre, nell'ottusità e nello smarrimento in cui si trovava il senso dell'al di qua, quella chiarezza che solo il sovraterreno possedeva, prima di riconsacrare all'interessamento umano quell'attenzione a ciò che è presente, la quale vien detta *esperienza*. — Ora sembra che ci sia bisogno del contrario; sembra che il senso sia talmente abbarbicato ai valori terreni, da rendersi necessaria altrettanta violenza a sollevarnelo. Lo spirito si mostra così povero, che sembra impetrare, per un po' di ristoro, il magro sentimento del divino, simile al viandante che nel deserto brama una sola goccia d'acqua. Dalla facilità con cui lo spirito si contenta, si può misurare la grandezza di ciò che ha perduto.

[9] Tuttavia quella discrezione nel ricevere o quella parsimonia nel dare, non giovano alla scienza. Chi cerca soltanto edificazione, chi pretende di avvolgere nella nebbia la terrena varietà della sua determinata esistenza e del pensiero, chi invoca l'indeterminato piacere di quella indeterminata divinità, veda pure dove possa trovare tutto ciò; egli troverà facilmente il mezzo di vagheggiare qualche fantasma e di farsene bello. Ma la filosofia deve ben guardarsi dal voler produrre edificazione.

[10] Tanto meno quella discrezione che rinuncia alla scienza può pretendere che tale eccitazione e tale perturbamento siano qualche cosa di più elevato della scienza

stessa. Questo parlare da profeti crede di restarsene nel centro e nel profondo della cosa; getta uno sguardo sprezzante sulla determinatezza (il h o r o s) e, a bella posta, si tiene a distanza dal concetto e dalla necessità come da quella riflessione che sta di casa soltanto nella finitezza. Ma come c'è una vuota estensione, così c'è una vuota profondità; come c'è un'estensione della sostanza che si riversa in un'infinita varietà, senza aver forza di tenerla a freno, così c'è un'intensità priva di contenuto, la quale, comportandosi come la forza senza espansione, coincide con la superficialità. La forza dello spirito è grande quanto la sua estrinsecazione; la sua profondità è profonda soltanto in quella misura secondo la quale esso ardisca di espandersi e di perdersi mentre dispiega se stesso. Parimente, quando quell'aconcettuale sapere sostanziale vuol dare ad intendere di avere affondata nell'essenza la peculiarità del *Sé* e di filosofare veracemente e santamente, nasconde allora a se medesimo che invece di esser devoto al suo Dio, con il dispregio della misura e della determinazione, ora lascia in se stesso il campo libero all'accidentalità del contenuto, ora in esso al proprio capriccio. — Mentre si abbandonano all'incomposto fermentare della sostanza, costoro, imbavagliando la coscienza e rinunciando all'intelletto, si ritengono i *Suoi* ai quali Iddio, durante il sonno, infonde la saggezza; ma ciò che durante il sonno essi effettivamente concepiscono e partoriscono altro non è che sogno.

[11] Del resto non è difficile a vedersi come la nostra età sia un'età di gestazione e di trapasso a una nuova èra; lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi; esso sta per calare tutto ciò nel passato e versa in un travagliato periodo di trasformazione. Invero lo spirito non si trova mai in condizione di quiete, preso com'è

in un movimento sempre progressivo. Ma a quel modo che nella creatura, dopo lungo placido nutrimento, il primo respiro, — in un salto qualitativo, — interrompe quel lento processo di solo accrescimento quantitativo, e il bambino è nato; così lo spirito che si forma matura lento e placido verso la sua nuova figura e dissolve brano a brano l'edificio del suo m o n d o precedente; lo sgretolamento che sta cominciando è avvertibile solo per sintomi sporadici: la fatuità e la noia che invadono ciò che ancor sussiste, l'indeterminato presentimento di un ignoto, sono segni forieri di un qualche cosa di diverso che è in marcia. Questo lento sbocconcellarsi che non alterava il profilo dell'intiero, viene interrotto dall'apparizione che, come un lampo, d'un colpo, mette innanzi la piena struttura del nuovo mondo.

[12] Solo, un cotal «nuovo» ha tanto poco una piena effettualità, quanto il neonato; ed è essenziale non lasciar fuori di considerazione questo punto. Il primo sorgere è inizialmente una immediatezza, è, in altri termini, il concetto di quel nuovo mondo. Quanto poco un edificio è compiuto quando le sue fondamenta sono gettate, tanto poco il concetto dell'intiero, che è stato raggiunto, è l'intiero stesso. Quando noi desideriamo vedere una quercia nella robustezza del suo tronco, nell'intreccio dei suoi rami e nel rigoglio delle sue fronde, non siamo soddisfatti se al suo posto ci venga mostrata una ghianda; similmente la scienza, corona del mondo dello spirito, non è compiuta al suo inizio. L'inizio del novello spirito è il prodotto di un vasto sovvertimento di molteplici forme di civiltà, è il premio di una via molto intricata e di una non meno grave fatica. Tale cominciamento è l'intiero che dalla successione nonché dalla sua estensione è tornato in se stesso; è il *concetto semplice* di quell'intiero, ma divenuto. Peraltro l'effettualità di questo intiero semplice consiste nel pro-

cesso per cui quelle precedenti figurazioni ora fattesi momenti, si risviluppano e si danno una nuova figurazione, e ciò nel nuovo elemento, nel senso che si è venuto sviluppando.

[13] Mentre da una parte il primo apparire del nuovo mondo è solo l'intiero nell'involucro della sua *semplicità*, o è il generale fondamento dell'intiero medesimo, d'altra parte, per la coscienza, la ricchezza della precedente esistenza è presente ancora nel ricordo. Nella figura che novellamente appare, la coscienza non trova espansione né specificazione di contenuto; ancor più, le manca quel raffinamento formale, in virtù del quale le differenze vengono con sicurezza determinate e ordinate nelle loro salde relazioni. Senza tale raffinamento la scienza non può avere il carattere della universale *intelligibilità*, e assume la parvenza di un esoterico possesso di alcuni individui; — un esoterico possesso: infatti in questo caso essa è data soltanto nel suo concetto, o è dato soltanto il suo interno; — di alcuni individui singoli: infatti la sua apparenza senza espansione singolarizza la sua esistenza. Soltanto ciò che è perfettamente determinato è anche essoterico, da tutti concepibile e suscettibile di venir da tutti imparato e di essere proprietà di tutti. La via della scienza è la sua forma intelligibile, via aperta a tutti e per tutti eguale; arrivare mediante l'intelletto al sapere razionale, questa è la giusta esigenza della coscienza che si accinge alla scienza; giacché l'intelletto è il pensare, il puro Io in generale; e l'intelligibile è ciò che è già conosciuto, ossia è l'elemento comune della scienza e della coscienza prescientifica, che può così aprirsi immediatamente un varco entro la scienza.

[14] La scienza che, essendo agli inizi, non è ancor giunta né alla compiutezza del dettaglio né alla perfezione della forma, potrà sentirsi rimproverare una simile deficienza. Ma se il biasimo dovesse toccare l'essenza stessa della scienza, esso sarebbe allora tanto ingiusto, quanto è sconveniente non voler riconoscere l'esigenza di quel perfezionamento. In questo contrasto si può ravvisare il nodo più intricato intorno al quale la cultura scientifica oggi si tormenta, senza aver trovato ancora un'intesa. Un partito insiste sulla ricchezza del materiale e sulla intelligibilità; l'altro disprezza, a dir poco, quest'ultima e insiste sull'immediato elemento razionale e divino. Quand'anche il primo partito, ridotto al silenzio o dalla sola forza della verità o anche dall'irruenza dell'altro, si senta sopraffatto per quanto riguarda il fondamento della cosa, non si sente per questo appagato in ciò che riguarda quelle esigenze; esse sono bensì giuste, ma restano vuote. Il suo silenzio dipende solo per metà dalla vittoria dell'avversario; per l'altra metà deriva invece dal tedio e dall'indifferenza, conseguenze di una attesa ognora impaziente, cui non segue l'adempimento delle promesse.

[15] Per quel che riguarda il contenuto, gli altri ricorrono talvolta a un metodo molto sbrigativo per disporre di una grande estensione. Essi traggono sul loro terreno una gran quantità di materiale, vale a dire tutto ciò che è già noto e già ordinato; e mentre si adoperano più che altro intorno a stranezze e a curiosità, hanno l'aria di possedere tutto il rimanente, — riguardo a cui il sapere, a suo modo, aveva già esaurito il suo compito, — e di dominare ciò che non è ancora ordinato, assoggettando così ogni cosa all'assoluta idea, la quale, per tal via, sembra venire perfettamente conosciuta ed esser prosperata a dispiegata scienza. Ma considerando più da vicino questo dispiegamento, esso mostra di essersi prodotto non già perché un *unum atque idem* si sia riplasmato in figure diverse; tale dispiegamento è invece la ripetizione dell'identico priva di ogni

figura; l'*unum atque idem* vien poi soltanto estrinsecamente applicato al diverso materiale, e riceve così una tediosa parvenza di diversità. Se lo sviluppo non consiste in altro che in tale ripetizione della medesima formula, l'idea, per sé indubbiamente vera, nel fatto non va più in là del proprio cominciamento. Quando il soggetto, esplicando il suo sapere, non faccia altro che adattare questa unica immota forma alla superficie dei dati disponibili; quando il materiale venga tuffato dal di fuori in questo statico elemento; tutto ciò, non diversamente da arbitrarie fantasie sul contenuto, è ben diverso dal compimento di quel che si richiede; è ben diverso, cioè, da quella ricchezza che scaturisce da se stessa e dalla autodeterminantesi differenza delle forme. Quel procedere è piuttosto un formalismo monocromatico che giunge alla differenza del contenuto soltanto perché questa è di già preparata e di già nota.

[16] Ancora: tale formalismo vuol gabellare questa monotonia e l'universalità astratta per l'Assoluto; il formalismo protesta che sentirsi inappagati nell'universalità da lui proposta è incapacità a impadronirsi di una posizione assoluta e a mantenervisi. Se un tempo la vuota possibilità di rappresentarsi in modo diverso qualche cosa bastava a confutare una rappresentazione; e se la mera possibilità, ossia il pensiero generico, aveva tutto il positivo valore del conoscere effettuale; similmente noi vediamo ora attribuirsi ogni valore all'universale Idea in questa forma della irrealtà, ed assistiamo al dissolvimento di tutto ciò che è differenziato e determinato; o assistiamo piuttosto al precipitare di questi valori nell'abisso della vacuità, senza che questo atto sia conseguenza di uno sviluppo né si giustifichi in se stesso; il che dovrebbe tenere il posto della considerazione speculativa. La considerazione della determinatezza di qualsivoglia esserci come si dà nel-

l'*Assoluto*, si riduce al dichiarare che se ne è bensì parlato come di un alcunché; ma che peraltro nell'Assoluto, nello A = A, non ci sono certe possibilità, perché lì tutto è uno. Contrapporre alla conoscenza distinta e compiuta, o alla conoscenza che sta cercando ed esigendo il proprio compimento, questa razza di sapere, che cioè nell'Assoluto tutto è eguale, — oppure gabellare un suo *Assoluto* per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua. — Finché la conoscenza dell'effettualità assoluta non sia venuta completamente in chiaro circa la propria natura, dalla scienza non disparirà quel formalismo che, accusato e spregiato dalla filosofia dei tempi nuovi, si è riprodotto proprio in essa; né disparirà, quand'anche ne sia nota e sentita l'insufficienza. — Considerando che una rappresentazione generale fatta precedere al tentativo di una sua dettagliata realizzazione può esser d'aiuto a comprendere la realizzazione stessa, sarà utile accennare qui preliminarmente a qualcuno dei suoi aspetti, nell'intento anche di rimuovere alcune forme, l'uso delle quali costituisce un ostacolo al conoscere filosofico.

[II.] — Secondo il mio modo di vedere che dovrà [17] giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*. Qui è da notare che la sostanzialità racchiude in sé non solo l'universale o l'*immediatezza del sapere* stesso, ma anche quell'immediatezza che *per* il sapere è *essere* o immediatezza. — Se da una parte la concezione di Dio come unica sostanza indignò quell'età in cui tale determinazione venne espressa, la ragione di ciò stava nell'istinto il quale avverte come in tale

concezione l'autocoscienza, invece di essersi mantenuta, è andata a fondo; ma d'altra parte anche il contrario che tien fermo il pensiero come pensiero, cioè l'*universalità* come tale, è la medesima semplicità o l'indistinta, immota sostanzialità; e se, in terzo luogo, il pensiero unifica con sé l'essere della sostanza e concepisce l'immediatezza o intuizione come pensare, tutto sta ancora nel vedere se questo intuire intellettuale non ricada nella inerte semplicità e non presenti la stessa effettualità in guisa non effettuale.

[18] La sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità *Soggetto*, o, ciò che è poi lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenir-altro-da-sé con se stesso. Come soggetto essa è la pura *negatività semplice*, ed è, proprio per ciò, la scissione del semplice in due parti, o la duplicazione opponente; questa, a sua volta, è la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione; soltanto questa *ricostituentesi* eguaglianza o la riflessione entro l'esser-altro in se stesso, — non un'unità *originaria* come tale, né un'unità *immediata* come tale, — è il vero. Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale.

[19] La vita di Dio e il conoscere divino potranno bene venire espressi come un gioco dell'amore con se stesso; questa idea degrada fino all'edificazione e a dirittura all'insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo. *In sé* [*an sich*] quella vita è l'intatta eguaglianza e unità con sé, che non è mai seriamente impegnata nell'essere-altro e nell'estraneazione, e neppure nel superamento di questa estraneazione. Ma siffatto *in-sé* è l'universalità astratta, nella

quale, cioè, si prescinde dalla natura di esso *di essere per sé*, e quindi, in generale, dall'automovimento della forma. Qualora la forma venga espressa come eguale all'essenza, si incorre poi in un malinteso se si pensa che il conoscere stia pago allo in-sé o all'essenza, e possa invece fare a meno della forma; — se si pensa che l'assoluto principio fondamentale o l'intuizione assoluta rendano superflua l'attuazione progressiva della prima o lo sviluppo della seconda. Appunto perché la forma è essenziale all'essenza, quanto questa lo è a se stessa, quest'ultima non è concepibile né esprimibile meramente come essenza, ossia come sostanza immediata o come pura autointuizione del divino; anzi, proprio altrettanto come *forma*, e in tutta la ricchezza della forma sviluppata; solo così è concepita ed espressa come Effettuale.

[20] Il vero è l'intiero. Ma l'intiero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso. Per quanto possa sembrare contraddittorio che l'Assoluto sia da concepire essenzialmente come resultato, basta tuttavia riflettere alquanto per rendersi capaci di questa parvenza di contraddizione. Il cominciamento, il principio o l'Assoluto, come da prima e immediatamente viene enunciato, è solo l'Universale. Se io dico: « *tutti* gli animali», queste parole non potranno mai valere come una zoologia; con altrettanta evidenza balza a gli occhi che le parole: « divino», « assoluto», « eterno», ecc. non esprimono ciò che quivi è contenuto; e tali parole in effetto non esprimono che l'intuizione, intesa come l'immediato. Ciò che è più di tali parole, e sia pure il passaggio a una sola proposizione, contiene un *divenir-altro* che

deve venire ripreso, ossia una mediazione. Della mediazione peraltro si ha un sacro orrore, come se, quando non ci si limiti ad affermare che essa non è niente di assoluto e non si trova nell'assoluto, si debba rinunziare alla conoscenza assoluta.

[21] Ma, in effetto, quel sacro orrore deriva dall'ignoranza della natura della mediazione e della stessa conoscenza assoluta. Infatti la mediazione non è altro che la moventesi eguaglianza con sé o la riflessione in se stesso, il momento dell'Io che è per sé, la negatività pura o abbassata alla sua pura astrazione, il *Divenire semplice*. L'Io o il divenire in generale, questo atto del mediare, in virtù della sua semplicità è appunto l'immediatezza che è in via di divenire, nonché l'immediato stesso. — Si disconosce quindi la ragione, quando la riflessione, esclusa dal vero, non viene accolta come momento positivo dell'Assoluto. È la riflessione che eleva a resultato il vero, ma che anche toglie questa opposizione verso il suo divenire; giacché il divenire è altrettanto semplice e quindi non diverso da quella forma del vero, la quale fa sì che esso, nel suo resultato, si mostri *semplice*; esso è, per meglio dire, l'esser ritornato nella semplicità. — Se, indubbiamente, l'embrione è *in sé* uomo, non lo è tuttavia *per sé*; per sé lo è soltanto come ragione spiegata, *fattasi* ciò che essa è *in sé*; soltanto questa è la sua effettuale realtà. Ma tale resultato è esso stesso immediatezza semplice; esso è infatti la libertà autocosciente, che riposa in se stessa, senza aver messo da parte, per poi lasciarvela abbandonata, l'opposizione; che è, anzi, conciliata con l'opposizione.

[22] Il già detto può venir anche riespresso così: la ragione è l'*operare conforme a un fine*. L'innalzamento della presunta natura sopra il pensiero misconosciuto e, anzitutto, il bando dato alla finalità esteriore han

gettato il discredito sulla forma del *fine*. Ma a quel modo che anche A r i s t o t e l e determina la natura come l'operare conforme a un fine, essendo questo l'immediato, il *quieto*, l'immoto che è *esso stesso motore*; così tale immoto è *Soggetto*; la sua forza a muovere, presa in astratto, è *l'esser-per-sé* o la pura negatività. E il resultato è ciò stesso che è il cominciamento soltanto perché il *cominciamento* è *fine*; — oppure l'effettuale è ciò che è il suo concetto, soltanto perché l'immediato come fine ha dentro di lui il *Sé* o la pura effettualità. Il fine attuato o l'effettuale esistente è movimento, è divenire giunto al suo dispiegamento; ma proprio questa inquietudine è il *Sé;* ed esso è eguale a quella immediatezza e a quella semplicità del cominciamento perché è il resultato, perché è ciò che è tornato in se stesso; — ma ciò che è tornato in se stesso è appunto il *Sé;* e il *Sé* è l'eguaglianza e la semplicità che si rapportano a sé.

[23] Il bisogno di rappresentarsi l'Assoluto come *soggetto* si è servito delle espressioni: *Dio* è l'eterno o l'ordine morale del mondo o l'amore ecc. In espressioni simili il vero è bensí posto all'incirca come Soggetto, ma non è ancora rappresentato come il *movimento* del riflettersi in se stesso. In una tale espressione si comincia con la parola: *Dio*; ma questo è per sé un suono privo di senso, un mero nome: soltanto il predicato dice *ciò che Dio è*, e ne è il riempimento e il significato; il vuoto cominciamento diviene un effettuale sapere solo in una tal fine. A questo punto non può non venir messa in rilievo la ragione per cui non si discorre dell'eterno, dell'ordine morale del mondo ecc., o, a mo' degli antichi, di concetti puri, dell'essere, dell'uno ecc., di ciò che è il significato, senza aggiungervi quel tal suono *privo di senso*. Ma con quella parola s'indica appunto che non vien posto un essere o un'essenza, un univer-

sale in genere; anzi un riflesso in sé, un soggetto. Ma, ancora, tutto ciò non è che un'anticipazione. Il soggetto vien preso come punto fermo al quale, come a loro sostegno, i predicati aderiscono mediante un movimento che appartiene a chi sa di esso; ma che non devesi riguardare come appartenente al punto stesso; eppure solo mediante quel movimento il contenuto sarebbe rappresentato come soggetto. Dato il modo come quel movimento è costituito, esso non può appartenere al soggetto; d'altronde, presupposto quel punto, il movimento non può essere costituito diversamente: può essere soltanto esteriore. Quell'anticipazione, che l'Assoluto è Soggetto, non solo non è quindi l'effettuale realtà di questo concetto, ma la rende addirittura impossibile; ché l'anticipazione lo pone come punto fermo, e l'effettualità è invece l'automovimento.

[24] Tra le varie conseguenze che discendono da quello che si è detto, può venir messa in rilievo la seguente: soltanto come scienza o come *sistema* il sapere è effettuale, e può venire presentato soltanto come scienza o come sistema; inoltre, un così detto principio fondamentale della filosofia, se pur è vero, è poi già falso in quanto esso è soltanto principio. — È perciò facile confutarlo. La confutazione consiste nell'indicarne la deficienza; ma deficiente esso è perché è solo l'universale, o perché è soltanto principio, soltanto cominciamento. Se la confutazione è esauriente, essa lo è proprio perché tratta e sviluppata da quel principio stesso, non già perché dal di fuori messa in opera mediante opposte gratuite asserzioni. Così la confutazione sarebbe propriamente lo sviluppo del principio e quindi il complemento di ciò che gli manca, se essa non si misconoscesse badando soltanto al proprio operare *negativo*, senza divenir consapevole del proprio processo e del proprio resultato, anche secondo il loro lato

positivo. — È nel vero senso della parola *positiva* quella realizzazione del cominciamento la quale viceversa costituisca nello stesso tempo verso di esso un comportamento altrettanto negativo; e, più precisamente, un comportamento negativo verso quella sua forma unilaterale per cui esso è soltanto *immediatamente* o è *il fine*. La realizzazione può quindi venire anche presa come confutazione di ciò che costituisce il *fondamento* del sistema; meglio però essa è da riguardarsi come un indice che il *fondamento* o il principio del sistema sono, nel fatto, soltanto il suo *cominciamento*.

[25] Che il vero sia effettuale solo come sistema, o che la sostanza sia essenzialmente Soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l'Assoluto come *Spirito*, — elevatissimo concetto appartenente alla età moderna e alla sua religione. Soltanto lo spirituale è *l'effettuale*; esso è: — l'essenza o *ciò che è in sé* [*an sich*]; ciò che ha *riferimento* e *determinatezza*, l'*esser-altro* e l'*esser-per-sé*; — e ciò che in quella determinatezza o nel suo esser fuori di sé resta entro se stesso; ossia esso è *in e per sé*. — Ma questo essere in sé e per sé lo è da prima per noi o in sé: è la *sostanza* spirituale. Esso deve essere ciò anche *per se stesso*, deve essere il sapere dello spirituale e il saper di sé come spirito, ossia deve essere a sé come *oggetto* e, nel medesimo tempo, deve essere immediatamente anche come oggetto tolto, riflesso in se stesso. Questo oggetto è *per sé* soltanto per noi, in quanto mediante lui stesso vien generato il suo spiritale contenuto; ma in quanto l'oggetto medesimo è per sé anche per se stesso, ecco che questa autogenerazione, il puro concetto, è a lui parimente l'elemento oggettivo, dove esso ha il suo essere determinato; per tal modo nel suo essere determinato esso è per se stesso oggetto in sé riflesso. — Lo spirito che si sa così sviluppato come spirito, è la

scienza. Questa ne è la realtà effettuale, ed è quel regno che esso si costruisce nel suo proprio elemento.

[26] Il *puro autoriconoscersi* entro l'assoluto esser-altro, questo etere *come tale*, è il fondamento, il terreno della scienza, o il *sapere nella sua universalità generale*. Il cominciamento della filosofia presuppone o esige che la coscienza si trovi in questo *elemento*. Ma questo elemento riceve anch'esso la sua perfezione e la sua trasparenza soltanto mediante il movimento del suo divenire. Esso è la spiritualità pura, come l'*Universale* che ha il modo della semplice immediatezza; — tale semplicità, quando ha *esistenza* come tale, è il terreno, il pensiero che è soltanto nello spirito. Poiché questo elemento, questa immediatezza dello spirito è la sostanza in generale dello spirito, essa immediatezza è anche l'*essenza trasfigurata*, la riflessione che, a sua volta, è semplice; è l'immediatezza come tale per sé, è l'*essere* che è riflessione in se stesso. Da parte sua la scienza chiede che l'autocoscienza si sia elevata a tale etere, perché questa possa vivere in lei e con lei, e per vivere. Viceversa l'individuo ha il diritto di pretendere che la scienza gli fornisca almeno la scala che conduce a quella superiore posizione, indicandogliela in lui stesso. Il suo diritto si fonda su quella sua assoluta sufficienza a se stesso ch'egli sa di possedere in ogni figura del suo sapere; ché in ogni figura, dalla scienza riconosciuta o meno, qualunque sia il contenuto, l'individuo è la forma assoluta, vale a dire è la *certezza immediata* di se stesso ed è quindi, se si preferisce questa espressione, incondizionato *essere*. Se per la scienza la posizione della coscienza (sapere, cioè, di cose oggettive in contrapposizione a se stessa, e di se stessa in contrapposizione a quelle) vale come l'*Altro*, — come ciò in cui la coscienza si sa presso se stessa, o a dirittura come la perdita dello spirito, — per la

coscienza, all'incontro, l'elemento della scienza è un lontano al di là, dove essa coscienza più non si possiede. Ciascuna di queste due parti sembra costituire per l'altra l'inverso della verità. Può accadere che la coscienza naturale, senza neppur sapere che cosa la spinga a ciò, voglia affidarsi immediatamente alla scienza; ma questa pretesa non è che un nuovo tentativo di camminare con le gambe per aria. Quando la coscienza naturale venga obbligata a mettersi e a muoversi in questa insolita posizione, le si impone un'inutile violenza alla quale essa non è preparata. — In lei stessa la scienza potrà essere quel che si voglia; ma in relazione all'autocoscienza immediata si presenta come l'inverso di questa; o, dato che questa ha nella certezza di sé il principio della propria effettualità, la scienza, dacché questo principio è fuori di lei, porta la forma della non-effettualità. Perciò la scienza ha da unificare un tale elemento con sé, o da mostrare piuttosto come esso appartenga a lei stessa, e il modo secondo cui le appartiene. Mancando di tale effettualità, essa è soltanto il contenuto come lo *in-sé*, è il *fine* che è ancora soltanto un *interno*, non è come spirito, ma soltanto come sostanza spirituale Questo *in-sé* ha da estrinsecarsi e da divenire *per se* stesso; e ciò significa che lo in-sé ha da porre l'autocoscienza come una sola cosa con sé.

[27] Un tal divenire della *scienza in generale* o del *sapere*, è appunto ciò che questa *fenomenologia* dello spirito presenta. Il sapere, come esso è da prima, o lo *spirito immediato*, è ciò ch'è privo di spirito, la *coscienza sensibile*. Per giungere al sapere propriamente detto, o per produrre quell'elemento della scienza che per la scienza medesima è anche il suo puro concetto, il sapere deve affaticarsi in un lungo itinerario. — Tale divenire, come esso si porrà nel suo contenuto e nelle

forme che in lui sorgono, non sarà ciò che a tutta prima si immagina sotto il titolo di avviamento della coscienza prescientifica alla scienza; e sarà anche altro da una fondazione della scienza; — e ben altro ancora da quell'entusiasmo che, come un colpo di pistola, comincia immediatamente dal sapere assoluto, e che si è tratto d'impiccio dinanzi a posizioni differenti, dichiarando di non volerne sapere.

[28] Il compito di accompagnare l'individuo dalla sua posizione incolta fino al sapere, era da intendersi nel suo senso generale, e consisteva nel considerare l'individuo universale, lo spirito autocosciente nel suo processo di formazione. — Per ciò che concerne la relazione dell'individuo e del sapere, nell'individuo universale ogni momento si mostra nell'atto in cui guadagna la forma concreta e la sua propria configurazione. L'individuo particolare è lo spirito non compiuto: una figura concreta, in tutto il cui essere determinato domina u n a s o l a determinatezza, e nella quale le altre sono presenti soltanto con tratti sfumati. Nello spirito che sta più su di un altro, la concreta esistenza inferiore è decaduta a momento impalpabile; ciò che prima era la cosa stessa, non è che una traccia; la sua figura è velata e divenuta una semplice ombreggiatura. L'individuo percorre questo suo passato, la cui sostanza è quello spirito che sta più su, proprio come colui che è sul punto di avventurarsi in una scienza superiore percorre le cognizioni preparatorie, già in lui da lungo tempo implicite, per rendersi presente il loro contenuto; e le rievoca senza che quivi indugi il suo interesse. Il singolo deve ripercorrere i gradi di formazione dello spirito universale, anche secondo il contenuto, ma come figure dallo spirito già deposte, come gradi di una via già tracciata e spianata. Similmente noi, osservando come nel campo conoscitivo ciò che in precedenti età teneva all'erta lo spirito degli adulti è ora abbassato a cognizioni, esercitazioni e fin giochi da ragazzi, riconosceremo nel progresso pedagogico, quasi in proiezione, la storia della civiltà. Tale esistenza passata è proprietà acquisita allo spirito universale; spirito che costituisce la sostanza dell'individuo e, apparendogli esteriormente, costituisce così la sua natura inorganica. — Mettendoci per questo riguardo dall'angolo visuale dell'individuo, la cultura consiste nella conquista di ciò ch'egli trova davanti a sé, consiste nel consumare la sua natura inorganica e nell'appropriarsela. Ma ciò può venire considerato anche dalla parte dello spirito universale, in quanto esso è sostanza; in tal caso questa si dà la propria autocoscienza e produce in se stessa il proprio divenire e la propria riflessione.

[29] La scienza, come presenta questo movimento formativo nel dettaglio del suo processo e nella sua necessità, così presenta nella figurazione a lui propria ciò che è già disceso a momento e proprietà dello spirito. Meta è la chiara penetrazione dello spirito in ciò che è il sapere. L'insofferenza pretende l'impossibile, vale a dire il raggiungimento della meta senza i mezzi. Da un lato bisogna sopportare la *lunghezza* di quest'itinerario, ché ciascun momento è necessario; — dall'altro lato occorre *soffermarsi* presso ciascun momento, giacché ciascuno di per sé è un'intera figura individuale; così ciascun momento vien considerato assoluto, proprio perché la sua determinatezza vien riguardata come un intiero o come un concreto, o come l'intiero nella peculiarità di questa determinazione. — Poiché non solo la sostanza dell'individuo, ma addirittura lo Spirito del mondo ha avuta la pazienza di percorrere queste forme in tutta l'estensione del tempo, e di prender su di sé l'immane fatica della storia universale per riplasmare quindi in ciascuna forma, per quanto

questa lo comportasse, il totale contenuto di se stesso; e poiché lo Spirito del mondo non avrebbe potuto attingere la coscienza di sé con minore fatica, è evidente che, secondo la cosa stessa, l'individuo non potrà arrivare a comprendere la sua sostanza attraverso un cammino più breve; tuttavia ha dinanzi a sé una fatica più lieve, perché tutto ciò *in sé* già *consummatum est*: il contenuto è già l'effettualità affievolita nella possibilità, l'immediatezza già forzata, è la figurazione già ridotta alla sua abbreviazione, alla semplice determinazione di pensiero. Essendo il contenuto di già un *pensato*, esso è *proprietà* della sostanza; non più l'esserci deve venir vòlto nella forma dell'*esser-in-sé* [*an sich*]; anzi è ciò ch'è *in sé* che deve venir vòlto nella forma dell'*esser-per-sé*; — ciò ch'è in sé, non più meramente originario né calato nell'esserci, ma piuttosto *ridotto già a memoria*. Il modo di questo procedere devesi considerare meglio.

[30] Nella posizione in cui noi qui cogliamo quel movimento, rispetto all'intiero si risparmia il togliere dell'*esserci*; ma quello che pur tuttavia rimane e che richiede più alta trasformazione è la *rappresentazione* e la *nozione* delle forme. L'esserci, ripreso indietro nella sostanza, con questa prima negazione soltanto *immediatamente* è trasferito nell'elemento del *Sé*; questa proprietà a lui acquisita ha, dunque, ancora carattere d'immediatezza priva di concetto, d'immota indifferenza, non altrimenti che l'esserci, il quale è per tal modo passato soltanto nella *rappresentazione*. — Con ciò l'esserci è in pari tempo un *alcunché di noto*, qualcosa con cui lo spirito esistente ha chiuso la partita, e in cui quindi non ha più né attività né interesse. Se l'attività che sta chiudendo la partita con l'esserci è essa stessa solo il movimento dello spirito particolare che non arriva a concepirsi, viceversa il sapere è rivolto

contro la rappresentazione così costituitasi e contro siffatto esser-noto; il sapere è l'operare del *Sé universale* ed è l'interesse del *pensare*.

[31] Il noto in genere, appunto perché *noto*, non è *conosciuto*. Quando nel conoscere si presuppone alcunché come noto e lo si tollera come tale, si finisce con l'illudere volgarmente sé e gli altri; allora il sapere, senza nemmeno avvertire come ciò avvenga, non fa un passo avanti nonostante il grande e incomposto discorrere ch'esso fa. Senza ponderazione, il soggetto e l'oggetto ecc., Dio, la natura, l'intelletto, la sensibilità ecc., vengon posti a fondamento come noti e come qualcosa che ha valore sicuro, e costituiscono dei punt' fissi per l'andata e il ritorno; il movimento corre su e giù tra questi punti che restano immoti e ne sfiora soltanto la superficie. Così l'apprendere e l'esaminare consiste soltanto nel vedere se ognuno trovi anche nella sua rappresentazione quello che costoro hanno detto: se proprio gli sembri così, e se così gli sia noto o meno.

[32] L'*analisi* di una rappresentazione come di solito era condotta, non consisteva in altro che nel togliere la forma nel suo esser-nota. Scomporre una rappresentazione nei suoi elementi originari è un ritornare ai suoi momenti, i quali per lo meno non hanno la forma della rappresentazione trovata, ma costituiscono l'immediata proprietà del *Sé*. Una tale analisi giunge bensì solo a *pensieri* che, anch'essi, sono determinazioni note, salde e ferme. Ma questo *separato*, questo stesso ineffettuale, è un momento essenziale; infatti, sol perché il concreto si separa e si fa ineffettuale, esso è ciò che muove sé. L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta. Il circolo che riposa in sé chiuso e che tiene, come sostanza, i suoi momenti, è la relazione immediata, che non

suscita, quindi, meraviglia alcuna. Ma che l'accidentale *ut sic*, separato dal proprio àmbito, che ciò ch'è legato nonché reale solo nella sua connessione con altro, guadagni una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l'immane potenza del negativo; esso è l'energia del pensare, del puro Io. La morte, se così vogliamo chiamare quella irrealtà, è la più terribile cosa; e tener fermo il *mortuum*, questo è ciò a cui si richiede la massima forza. La bellezza senza forza odia l'intelletto, perché questo le attribuisce dei còmpiti ch'essa non è in grado d'assolvere. Ma non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione. Esso è questa potenza, ma non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo: come quando di alcunché noi diciamo che non è niente o che è falso, per passare molto sbrigativamente a qualche cos'altro; anzi lo spirito è questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere. — Essa è quel medesimo che sopra fu detto il Soggetto, il quale, mentre nel proprio elemento dà esistenza alla determinatezza, supera l'immediatezza astratta, e cioè, in genere, solo *essente*, ed è quindi la verace sostanza, l'essere o l'immediatezza che non ha la mediazione fuori di lei, ma è questa stessa.

[33] Ciò che è come rappresentazione diviene dunque proprietà della pura autocoscienza; peraltro tale innalzamento all'universalità in generale non è ancora il completo processo di formazione, ma ne costituisce soltanto un lato. — Il genere di studio proprio dell'antichità si differenzia da quello dei tempi moderni, perché era propriamente il processo di formazione della coscienza

naturale. Allora, l'individuo, esercitandosi dettagliatamente in ciascuna parte della sua esistenza e filosofando su ogni accadimento, si educò a una universalità intimamente concretata. Nei tempi moderni egli trova invece bella e preparata la forma astratta; lo sforzo per giungere ad afferrarla e a farla sua è oggi più un esteriorizzazione dell'interno, improvvisa e priva di mediazione, è più una monca produzione dell'universale, che non un procedere di questo dalla concreta e molteplice varietà dell'essere determinato. Ora, quindi, il compito non consiste tanto nel purificare l'individuo dal modo dell'immediata sensibilità per renderlo una sostanza pensata e pensante, quanto piuttosto nell'opposto: nell'attuare, cioè, l'universale e nell'infondergli spirito, togliendo i pensieri determinati e solidificati. È peraltro assai più difficile rendere fluidi i pensieri solidificati, che render fluida l'esistenza sensibile. La ragione sta in ciò che si è detto precedentemente; a sostanza ed elemento della loro esistenza quelle determinazioni hanno l'Io, la potenza del negativo o l'effettualità pura; mentre le determinazioni sensibili hanno a loro contenuto solo l'immediatezza impotente e astratta, o l'essere *ut sic*. I pensieri divengon fluidi quando il puro pensare, questa *immediatezza* interiore, si riconosca come momento, o la pura certezza di sé astragga da sé; — non che debba lasciar via sé e mettersi da parte; anzi deve abbandonare il *fisso* del suo autoporsi: sia il fisso del puro concreto che è lo stesso Io in opposizione di contro al contenuto distinto, sia il fisso dei differenti i quali, posti nell'elemento del puro pensare, partecipano di quella incondizionatezza dell'Io. Mediante siffatto movimento i puri pensieri divengon *concetti* e soltanto allora sono ciò che essi veramente sono: automovimenti, circoli; sono ciò che la loro sostanza è, essenze spirituali.

[34] Questo movimento delle essenze pure costituisce in generale la natura della scientificità. Tale movimento, considerato come il nesso del contenuto che gli è proprio, è la necessità e il dispiegamento del contenuto stesso a totalità organica. Il cammino pel quale vien raggiunto il concetto del sapere diviene anch'esso, per via di quel movimento, un divenire necessario e perfetto; cosicché quella preparazione cessa di essere un filosofare accidentale che si appoggia a questi o a quegli oggetti, a queste o a quelle relazioni, a questi o a quei pensieri della coscienza imperfetta, come l'accidentalità lo consente, o che cerca di fondare il vero con ragionamenti che sbandano di qua e di là, con conclusioni e deduzioni da pensieri determinati; anzi questo cammino mediante quel movimento del concetto abbraccerà, nella sua necessità, l'intero mondo della coscienza.

[35] Una tale presentazione esaurisce quindi la *prima* parte della scienza, poiché l'essere determinato dello spirito come prima esistenza non è altro che l'immediato o il cominciamento, ma il cominciamento non è ancora il suo ritorno in sé. L'*elemento dell'esistenza immediata* è quindi la determinatezza, per la quale questa parte della scienza si distingue dalle altre. — L'accenno a questa differenza conduce a discutere alcuni pensieri irrigiditi che sogliono farsi avanti proprio a questo punto.

[36] [III.] — L'immediato essere determinato dello spirito, la *coscienza*, ha i due momenti del sapere e dell'oggettività negativa al sapere. Mentre in questo elemento si sviluppa lo spirito ed ostende i suoi momenti, ecco che a loro sopravviene quella opposizione, ed essi compaiono tutti quanti come figure della coscienza. La scienza di questo itinerario è scienza del-

l'*esperienza* che la coscienza fa; la sostanza, insieme col suo movimento, vien considerata oggetto della coscienza. Essa non sa né comprende se non ciò che è nella sua esperienza; infatti ciò che è nell'esperienza è solo la sostanza spirituale, e invero come *oggetto* del suo *Sé*. Ma lo spirito diviene oggetto, poiché è questo movimento: divenire *a sé* un *altro*, ossia *oggetto del suo Sé*, e togliere questo esser-altro. Ed esperienza vien detto appunto quel movimento dove l'immediato, il non sperimentato, cioè l'astratto, appartenga all'essere sensibile o al semplice solo pensato, si viene alienando, e poi da questa alienazione torna a se stesso; così soltanto ora, dacché è anche proprietà della coscienza, l'immediato è presentato nella sua effettualità e verità.

[37] L'ineguaglianza che nella coscienza ha luogo tra l'Io e la sostanza che ne è l'oggetto, è la loro differenza, il *negativo* in generale. Il negativo può venir riguardato come la *manchevolezza* di entrambi; ma è la loro anima, o ciò che li muove entrambi; ragion per cui alcuni antichi ebbero a concepire il *vuoto* come motore, concependo sì il motore come il *negativo*, ma questo non ancora come il *Sé*. — Ora, se da prima questo negativo appare come ineguaglianza dell'Io verso l'oggetto, esso è pure l'ineguaglianza della sostanza verso se stessa. Ciò che sembra prodursi fuori di lei, ed essere un'attività contro di lei, è il suo proprio operare, ed essa mostra di essere essenzialmente Soggetto. Avendo la sostanza ciò mostrato compiutamente, lo spirito ha reso eguale alla propria essenza il proprio essere determinato; lo spirito è allora termine oggettivo di se stesso, proprio come esso è; e l'astratto elemento dell'immediatezza e della separazione del sapere e della verità è sorpassato. L'essere è assolutamente mediato, — è sostanziale contenuto che altrettanto immediatamente è proprietà dell'Io: è, a sua volta, un *Sé*, ovverosia è il

concetto. Con ciò si chiude la fenomenologia dello spirito. Ciò che lo spirito si viene in essa preparando, è l'elemento del sapere. In quest'elemento si espandono ora i momenti dello spirito nella *forma della semplicità*, forma che sa il proprio oggetto come se stessa. Essi non cadon più l'un fuori dell'altro nell'opposizione dell'essere e del sapere, anzi permangono nella semplicità del sapere, sono il vero nella forma del vero, e la loro diversità è solo diversità di contenuto. Il loro movimento che in tale elemento si organizza in un intiero, è la *logica* o *filosofia speculativa*.

[38] Poiché dunque quel sistema dell'esperienza dello spirito ne comprende soltanto l'*apparire*, il processo che conduce da esso alla scienza del *vero* che è nella forma *del vero*, sembra meramente negativo; e potrebbe darsi che si volesse evitare di avere a che fare con il negativo [inteso] come il *falso*, e si pretendesse di venir condotti senz'altro alla verità; a che impacciarsi del falso? — Sopra si è fatto cenno di quel modo che vorrebbe cominciare subito con la scienza; a ciò si conviene ora rispondere più particolarmente, mostrando quale sia la natura del negativo [inteso] come il *falso*. Le rappresentazioni che si hanno circa questo punto costituiscono il principale impedimento a penetrare nella verità. Ciò offrirà occasione di parlare della conoscenza matematica che il sapere afilosofico considera come l'ideale che la filosofia dovrebbe cercare di raggiungere, senza esservi per altro riuscita, nonostante ogni tentativo.

[39] Il *vero* e il *falso* appartengono a quei pensieri determinati che, privi di movimento, vorrebbero valere come particolari essenze delle quali l'una sta di qua, l'altra di là rigidamente isolate e senza reciproca comunanza. Contro una simile concezione si deve decisamente affermare che la verità non è moneta coniata, la quale, così

com'è, possa venir spesa e incassata. *C'è* un falso, quanto poco c'è un cattivo. Falso e cattivo non son mica perfidi come il diavolo, tant'è vero che, volendoli prendere per diavoli, di essi si verrebbe a fare dei *soggetti* particolari; mentre essi, in quanto falso e cattivo, sono soltanto degli *universali* pur avendo, l'uno rispetto all'altro, una propria natura. Il falso (ché solo di esso qui si vuol parlare) sarebbe l'altro, il negativo della sostanza, la quale, in quanto contenuto del sapere, è il vero. Ma la sostanza stessa è essenzialmente il negativo, vuoi come distinzione e determinazione del contenuto, vuoi come *semplice* distinguere, ossia come *Sé* e sapere in genere. Si può ben sapere falsamente. Alcunché vien saputo falsamente, significa: il sapere è in ineguaglianza con la sua sostanza. Ma proprio tale ineguaglianza è il distinguere in generale, che è momento essenziale. Da tale distinzione deriva l'eguaglianza della distinzione stessa, e tale eguaglianza, divenuta, è la verità. Ma questa è verità, non come se l'ineguaglianza fosse stata eliminata, a quel modo che dal metallo puro è espulsa la scoria; e neppure è essa verità, come dalla botte or ora costruita si è rimosso l'arnese; anzi l'ineguaglianza stessa è ancora immediatamente presente nel vero come tale, è presente come il negativo, come il *Sé*. Non si può allora dire che il *falso* costituisca un momento o perfino un elemento del vero. Nell'espressione: in ogni falso c'è qualcosa di vero, quei due termini vengon presi come l'olio e l'acqua che, senza mescolarsi, si trovano insieme solo esteriormente. Proprio per riguardo al significato, proprio per indicare il momento del *completo esser-altro*, le espressioni dell'ineguaglianza non devono venir più usate non appena il suo esser-altro sia tolto. Così le espressioni: *unità* di soggetto e di oggetto, di finito e di infinito, di essere e di pensare ecc., hanno l'inconveniente

che i termini soggetto, oggetto, ecc. significano ciò che essi sono *al di fuori della loro unità*; e nell'unità, quindi, non sono da intendersi così, come suona la loro espressione: altrettanto il falso, non più come falso, è un momento della verità.

[40] Il *pensiero dogmatico* nel campo del sapere e nello studio della filosofia non è altro che l'opinione, secondo la quale il vero consiste in una proposizione che è un resultato fisso, o in una proposizione che viene saputa immediatamente. A questioni come le seguenti: quando sia nato Cesare, quante tese facciano uno stadio, e quale stadio, ecc., si deve dare una risposta *netta*; proprio come è esattamente vero che nel triangolo rettangolo il quadrato dell'ipotenusa è eguale alla somma dei quadrati dei cateti. Ma la natura di una tale così detta verità è diversa dalla natura di verità filosofiche.

[41] Per quel che concerne le verità *storiche*, per farne breve menzione solo in quanto si consideri in esse il puro lato storico, sarà facilmente concesso che esse riguardano il singolo essere determinato, un contenuto secondo il lato della sua accidentalità e del suo arbitrio, cioè determinazioni non necessarie di quel contenuto. — Ma anche tali nude verità, come quelle sopra citate ad esempio, non sono senza il movimento dell'autocoscienza. Per conoscerne soltanto una, molto deve venir comparato, molto consultato nei libri o, sia come si sia, ricercato. Anche quando si tratta di una intuizione immediata, soltanto la cognizione di essa con i suoi fondamenti vien considerata come qualcosa che ha valore vero, sebbene, a rigore, solo il nudo resultato debba essere ciò di cui ci si vuol preoccupare.

[42] Quanto alle verità *matematiche*, verrebbe ancor meno ritenuto geometra colui che sappia a memoria i teoremi di Euclide *estrinseca-mente*, senza sapere la loro dimostrazione, senza saperli, per esprimerci per contrasto,

intrinseca-mente. Nello stesso modo, potrebbe ritenersi come insoddisfacente la cognizione, acquistata misurando parecchi triangoli rettangoli, che i loro lati stanno nel noto reciproco rapporto. Tuttavia, anche nella conoscenza matematica, l'*essenza* della dimostrazione non ha ancora il significato e la natura di essere momento del resultato stesso; anzi nel resultato un tale momento è già passato e dileguato. In quanto resultato, il teorema *si considera* bensì *come un teorema vero*. Ma questa sopraggiunta circostanza non riguarda il suo contenuto, sì bene soltanto la sua relazione al soggetto: il movimento della dimostrazione matematica non appartiene all'oggetto, ma è un operare *esteriore* alla cosa. Ad esempio, la natura del triangolo rettangolo non si dispone essa stessa così, come si rappresenta nella costruzione necessaria a dimostrare quel teorema, esprimente il rapporto del triangolo medesimo: qui tutto il processo dal quale scaturisce il resultato non è che un mezzo della conoscenza. — Anche nel conoscere filosofico il divenire dell'*esserci* come *esserci*, è diverso dal divenire dell'*essenza* o della natura interna della cosa. Ma la conoscenza filosofica, in primo luogo, contiene entrambi i tipi del divenire, mentre la conoscenza matematica presenta nel *conoscere* come tale soltanto il divenire dell'*esserci*, ovverosia il divenire dell'*essere* della natura della cosa. In secondo luogo quella unifica anche entrambi questi movimenti particolari. La nascita interna o il divenire della sostanza è un passare, senza soluzione, nell'esteriorità o nell'esserci; è un essere per altro; e, viceversa, il divenire dell'esserci è il restituirsi all'essenza. Il movimento è così il duplice processo e divenire dell'intiero: vale a dire, ciascun momento pone l'altro momento e ciascuno ha poi in sé entrambi i momenti come due aspetti. Essi, presi insieme, co-

stituiscono l'intiero in quanto dissolvono se stessi e si fanno momenti suoi.

[43] Nel conoscere matematico la considerazione è un operare che, per la cosa, vien da fuori; ne segue quindi che la cosa vera viene alterata. Senza dubbio il mezzo, cioè la costruzione e la dimostrazione, contiene qualche proposizione vera; ma si deve anche affermare decisamente che il contenuto è falso. Nell'esempio su riferito, il triangolo viene smembrato; le sue parti sono volte in altre figure fattevi sorgere dalla costruzione. Soltanto alla fine il triangolo viene restituito. Dunque il triangolo, intorno al quale si deve operare, veniva perduto di vista durante il procedimento, ed era là soltanto in pezzi che appartenevano ad altri intieri. — Qui dunque noi vediamo entrare in gioco anche la negatività del contenuto, la quale dovrebbe chiamarsi una falsità di esso, a quello stesso modo che nel movimento del concetto dovrebbe chiamarsi una falsità il dileguare di pensieri ritenuti fissi dall'opinione.

[44] Ma la manchevolezza peculiare di tale conoscenza riguarda tanto la conoscenza medesima, quanto la sua materia in generale. — Per quel che riguarda la conoscenza, la necessità della costruzione, anzitutto, non viene intesa nei giusti termini. Essa necessità non scaturisce dal concetto del teorema, anzi viene imposta; e si deve ciecamente ubbidire alla prescrizione di tirare certe linee, mentre se ne potrebbero tirare infinite altre: tutto questo con una ignoranza pari soltanto alla fede che ciò andrà a buon fine per la condotta della dimostrazione. Susseguentemente anche tale conformità al fine si mostra bensì; ma essa è soltanto esteriore, perché nella dimostrazione si manifesta solo susseguentemente. — Così la dimostrazione percorre una via che si fa cominciare a un punto qualunque, senza sapere in che rapporto stia con il resultato che deve venir fuori.

Una tale dimostrazione assume nel suo corso *certe* determinazioni e *certi* rapporti e ne scarta altri, senza che si possa immediatamente render conto della necessità per cui ciò avviene; una finalità esteriore regge un tale movimento.

[45] L'*evidenza* di questo manchevole conoscere, della quale la matematica va superba facendosene un'arma anche contro la filosofia, si basa sulla povertà del *fine* e sulla deficienza del *contenuto* della matematica, ed è quindi così fatta, da suscitare disprezzo da parte della filosofia. — *Fine* o concetto della matematica è la *grandezza*. Ma questa è appunto la relazione inessenziale e aconcettuale. Perciò qui il movimento del sapere procede in superficie, non tocca la cosa stessa, l'essenza o il concetto, e non è quindi per nulla un atto concettivo. — La *materia* intorno alla quale la matematica garantisce il suo consolante tesoro di verità è lo *spazio* e l'*Uno*. Lo spazio è l'esserci nel quale il concetto iscrive le sue differenze come in un elemento morto e vuoto dove esse sono altrettanto immote e prive di vita. Ma l'*effettuale* non è un qualcosa di spaziale, come vien considerato dalla matematica; di una tale ineffettualità costituita come le cose della matematica non si impacciano né la concreta intuizione sensibile, né la filosofia. In un elemento così ineffettuale non può capire che un vero ineffettuale, fatto di proposizioni rigide e morte; dopo ognuna di queste proposizioni si può far punto; la seguente ricomincia per conto proprio, senza che la prima accenni a muoversi verso l'altra, e senza che a questo modo sorga una connessione necessaria attraverso la natura della cosa stessa. — Inoltre, in grazia di quel principio e di quell'elemento, — e qui sta tutto il formalismo dell'evidenza matematica, — il sapere procede sulla linea dell'*eguaglianza*. Infatti il *mortuum*, poiché esso non

muove se medesimo, non giunge alle differenze dell'essenza, non all'opposizione o ineguaglianza essenziale, e quindi neanche al passaggio dell'opposto nell'opposto, e tanto meno al movimento qualitativo e immanente, all'automovimento. Infatti ciò che la matematica considera è soltanto la grandezza, la differenza inessenziale. Quello che scinde lo spazio nelle sue dimensioni, e di queste e in queste determina poi i legami, è il concetto; ma la matematica astrae da tutto ciò; essa, per esempio, non considera la relazione della linea alla superficie e, se si mette a commisurare il diametro alla periferia, picchia nella loro incommensurabilità, ossia in una relazione concettuale, in un infinito che sfugge alla determinazione matematica.

[46] La matematica immanente, detta anche matematica pura, neppure contrappone allo spazio il *tempo* come tempo, cioè come secondo oggetto della propria considerazione. La matematica applicata tratta bensì anche del tempo, nonché del movimento e di altre cose effettuali; ma i principi sintetici, cioè quei principi delle sue relazioni che sono determinati mediante il loro concetto, essa li accoglie dall'esperienza, e soltanto su queste presupposizioni essa applica le proprie formule. Che per dimostrazioni vengan date e prese le così dette dimostrazioni di principi forniti copiosamente dalla matematica, come il principio dell'equilibrio della leva, del rapporto spazio-tempo nel moto della caduta ecc.; tutto ciò è solo una dimostrazione di quanto grande sia per il conoscere il bisogno di dimostrare; quando infatti la conoscenza si trova a corto di dimostrazioni, ne rispetta perfino la vuota parvenza traendone un qualche appagamento. Una critica di quelle dimostrazioni riuscirebbe non meno sorprendente che istruttiva; essa mirerebbe, in parte, a purificare la matematica da questo falso orpello, e in parte anche a mo-

strare il limite della matematica stessa, per ricavarne la necessità di un sapere diverso. — Quanto al *tempo*, inteso come riscontro dello spazio, si dovrebbe ritenere che esso costituisca l'oggetto dell'altra parte della matematica pura; esso è, invece, piuttosto il concetto stesso nell'elemento dell'essere determinato. Il principio della *grandezza*, — differenza senza concetto, — e il principio dell'*eguaglianza*, — astratta unità non vitale, — non riescono ad occuparsi di quella pura inquietudine della vita e distinzione assoluta, che è il tempo. Quindi, soltanto come paralizzata, ossia come l'*Uno*, questa negatività diviene il secondo oggetto di un tale conoscere; esso, esteriore operare, abbassa a materia l'automovimento, nel quale riesce ora ad avere un indifferente contenuto esterno e non vitale.

La filosofia, al contrario, non considera la determinazione *inessenziale*, ma la considera in quanto è essenziale. Elemento e contenuto della filosofia non è l'astratto o il non effettuale ma l'*effettuale*, l'autoponentesi, ciò che vive in sé, l'essere determinato che è nel proprio concetto. L'elemento della filosofia è il processo che si crea e percorre i suoi momenti; e questo intero movimento costituisce il positivo, e la verità del positivo medesimo. Così la verità racchiude in sé anche il negativo, ossia ciò che si chiamerebbe il falso, qualora potesse venir considerato come alcunché dal quale si debba fare astrazione. Ciò che sta dileguando deve anzi venir considerato esso stesso come essenziale; esso, cioè, non è da considerare nella determinazione di un alcunché rigido, che, tagliato via dal vero, debba venire abbandonato, dove che sia, al di fuori di questo; né d'altronde il vero è da considerare come un alcunché positivizzato e morto, giacente inerte dall'altra parte. L'apparenza è un sorgere e un passare che né sorge né passa, ma che è in sé e costitui- [47]

sce l'effettualità e il movimento della vita della verità. Per tal modo, il vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ogni membro nel mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve, — il trionfo è altrettanto la quiete trasparente e semplice. Nel Tribunale di tal movimento non sussistono né le singole figure dello spirito, né i pensieri determinati; ma essi, come sono momenti negativi e dileguanti, così anche sono positivi e necessari. — Nell'*intiero* del movimento, concependo l'intiero come quiete, ciò che nel movimento medesimo vien distinguendosi e assumendo una particolare esistenza determinata è conservato come qualcosa che *ha reminiscenza* di sé; come qualcosa il cui essere determinato è il sapere di se stesso, mentre tale sapere è altrettanto immediatamente un essere determinato.

[48] Potrebbe sembrar necessario di esporre in precedenza quanto è rilevante intorno al *metodo* di quel movimento o della scienza. Ma il suo concetto sta già in quel che si è discorso, e la sua più vera presentazione appartiene alla logica, o è piuttosto la logica stessa. Infatti il metodo non è altro che la struttura dell'intiero presentato nella sua più pura essenza. Ma, quanto alle idee che si sono avute fino a oggi intorno a questo punto, noi dobbiamo essere consapevoli che anche il sistema delle rappresentazioni riferentisi al metodo filosofico appartiene ormai ad una cultura sorpassata. — Ciò potrebbe suonare alquanto reclamistico o rivoluzionario, sebbene questo sia un tono dal quale io mi so ben lontano; si voglia pertanto ritenere che l'apparato scientifico offerto dalla matematica, — fatto di chiarimenti, di partizioni, di assiomi, di serie di teoremi e loro dimostrazioni, di principi e loro conseguenze e conclusioni, — è esso stesso, per l'opinione, a dir poco *antiquato*. Se anche la sua inutilità non è

chiaramente riconosciuta, non se ne fa tuttavia che poco o punto uso; e se esso, in sé, non viene disapprovato, non è tuttavia amato, mentre noi dobbiamo fermamente ritenere che ciò che ha un valore vero si attui nella pratica e si renda amato. Non è però difficile a riconoscere che la maniera di porre un principio, di sostenerlo nei suoi fondamenti, di confutarne con argomenti il principio opposto, non è la forma nella quale possa farsi avanti la verità. La verità è il movimento di lei in lei stessa, mentre quel metodo è un conoscere che rimane esteriore al contenuto. Perciò esso è peculiare della matematica, e deve esser lasciato ad essa che, come notammo, ha per proprio principio la relazione aconcettuale della grandezza, e per proprio contenuto il morto spazio e il morto Uno. Inoltre è bene che esso metodo in maniera più sciolta, cioè più misto di arbitrio e di accidentalità, permanga nell'àmbito della vita comune, della conversazione o della divulgazione storica, le quali soddisfano più la curiosità che non la conoscenza: ciò che all'incirca è anche una prefazione. Nella vita quotidiana la coscienza a suo contenuto ha cognizioni, esperienze, concrezioni sensibili, o anche pensieri e principi, — in breve, tutto ciò che le è dato e che vale come un saldo e quieto essere o come una salda e quieta essenza. La coscienza corre, in parte, su tali tracce; in parte interrompe la connessione esercitando su quel contenuto il suo arbitrio, e si comporta come chi lo determini e lo maneggi dall'esterno. Essa riconduce il contenuto a qualcosa che le sembri certo, sia pure la sensazione dell'istante; e la persuasione si sente appagata non appena riesca ad approdare a una zona di calma a lei già nota.

[49] Ma se la necessità del concetto esclude e la sciolta andatura della conversazione raziocinante, e il rigido incesso della scienza togata, non per questo l'ufficio del

concetto, come sopra si è visto, può venir sostituito dall'antimetodo del presentimento e dell'entusiasmo, o dall'arbitrio di quel parlare profetico che disprezza non solo quella scientificità, ma anche ogni scientificità in generale.

[50] Dopo che quella *triplicità* che nel Kant era ancor morta, fuori del concetto, e ritrovata solamente per istinto, venne elevata al suo assoluto significato, onde la schietta forma è parimente posta nel proprio schietto contenuto, e ne è scaturito il concetto della scienza; dopo tutto ciò non si può davvero attribuir valore scientifico a quell'uso di tale forma, attraverso il quale noi la vediamo ridotta a uno schema inerte, a una vera vergogna, come vediamo ridotta ad una tabella l'organizzazione scientifica. — Quel formalismo di cui già si disse sopra e il cui modo di procedere qui vogliamo segnalare più da vicino, ritiene di aver già concepite ed espresse la natura e la vita di una formazione, quando ne abbia affermata, come predicato, una determinazione dello schema, — sia la soggettività o l'oggettività, o anche il magnetismo, l'elettricità ecc., la contrazione o l'espansione, l'oriente o l'occidente e simili; il che può venire moltiplicato all'infinito, giacché in questo modo ogni determinazione o formazione può venire riadoperata in un'altra, come forma o momento dello schema; e ognuna, per gratitudine, può restituire all'altra il medesimo servizio: circolarità reciproca per la quale non si riesce a capire che sia la cosa stessa, né intesa per un verso, né intesa per l'altro. Si accettano allora dall'intuizione volgare delle determinazioni sensibili, le quali debbono indubbiamente *significare* altro da ciò che esse dicono; d'altronde anche quello che in sé è significante, come le pure determinazioni del pensiero (per es. soggetto, oggetto, sostanza, causa, universale ecc.), viene usato con la stessa sconsideratezza

acritica della vita volgare e a quello stesso modo con cui si discorre di forza e debolezza, e di espansione e contrazione. Di conseguenza quella metafisica è non meno antiscientifica di queste rappresentazioni sensibili.

[51] Invece della vita interiore e dell'automovimento del suo esserci, si esprime ora, secondo un'analogia superficiale, una tale semplice determinatezza dell'intuizione, vale a dire, qui, del sapere sensibile; e questa esteriore e vuota applicazione della formula vien chiamata *costruzione*. — Questo formalismo subisce la stessa sorte di ogni altro formalismo. Quanto deve essere dura quella testa nella quale in un quarto d'ora non si possa inculcare la teoria che ci sono malattie asteniche, steniche e indirettamente asteniche e altrettanti metodi di cura; e quanto deve essere ottuso colui il quale, dato che fino a poco fa non si richiedeva un'istruzione maggiore, non possa in quel breve tempo venir trasformato da quel praticaccio che era, in un medico teoretico! Il formalismo della filosofia della natura può mettersi a insegnare che l'intelletto è l'elettricità, o che l'animale è l'azoto, o che esso è *uguale* al sud o al nord ecc., o che li rappresenta; lo può insegnare nudo e crudo come qui viene espresso o anche condito con più ricca terminologia; l'incompetenza potrà ben sentirsi stupita di fronte a una simile forza capace di congiungere e d'inquadrare ogni più remota parvenza; e potrà meravigliarsi di una violenza tale, che, subita in un inquadramento di quel genere dal quieto sensibile, gli conferisce la sembianza del concetto, senza esprimere tuttavia la cosa principale, cioè il concetto stesso o il significato della rappresentazione sensibile; — potrà inoltre l'incompetenza inchinarsi qui di fronte a sì profonda genialità; potrà anche prender diletto alla fatuità di tali determinazioni, giacché esse rendono più gradevole

il concetto astratto, sostituendogli qualcosa di visibile; potrà infine congratularsi con se stessa della presentita affinità con tale superbo procedere. Il trucco di una simile saggezza è così presto imparato quanto facilmente messo in opera. Ma non appena scoperto, la sua ripetizione diverrà tanto insopportabile, quanto la ripetizione dell'apprezzata arte d'un prestigiatore. Lo strumento di questo monotono formalismo si maneggia così facilmente come la tavolozza di quel pittore, sulla quale si trovassero soltanto due colori, poniamo il rosso e il verde, adoperando l'uno per le scene storiche, l'altro per i paesaggi, secondo la richiesta. — Sarebbe difficile decidere qual sia più grande: se la comodità con cui tutto ciò che è in cielo, sulla e sotto terra vien cosparso di quell'acquetta colorata, o l'orgoglio di aver trovato una chiave buona per tutti gli usci; l'una serve di appoggio all'altro. Il resultato di questo metodo consiste nel catalogare tutto, incollando a tutto ciò che v'è in cielo e in terra, a tutte le formazioni della natura e dello spirito quella coppia di determinazioni dello schema universale; e non è da meno di un rapporto solare sull'organismo dell'universo, ovverosia di una tabella somigliante allo scheletro coi cartellini incollati o alle file di barattoli nella drogheria, con le loro etichette. Una simile tabella trascura e occulta l'essenza viva della cosa, e non diviene quindi più perspicua dello scheletro da cui si son levati sangue e carne, o dei barattoli nei quali si è potuto rinchiudere qualcosa di non vitale. — Si è già sopra notato che questa maniera di conoscenza finisce in una pittura assolutamente monocromatica; essa maniera infatti, scandalizzata delle differenze dello schema, le affonda, — perché appartenenti alla riflessione, — nella vuotaggine dell'Assoluto, in modo che poi ne viene fuori la pura identità, il bianco senza forma. Quel

carattere monocromatico dello schema e delle sue determinazioni non vitali, e questa assoluta identità, e anche il passare dell'una cosa nell'altra, tutto è egualmente morto intelletto, tutto è conoscenza esteriore.

[52] Ma ciò che eccelle non solo non può sfuggire al destino di venire a tal segno svuotato di vita e di spirito, di venir scuoiato e di vedersi portar via la pelle da un sapere pieno di vanità e privo di vita; anzi in questo destino stesso fa d'uopo riconoscere il potere che quanto eccelle esercita se non su gli spiriti, certo su gli animi; e bisogna anche riconoscere il perfezionamento verso quella universalità e determinatezza di forma, nel quale la sua eccellenza consiste e che solo rende possibile che di questa universalità si faccia un uso superficiale.

[53] Alla scienza è lecito organizzarsi soltanto mediante la vita propria del concetto. La determinatezza che, tratta dallo schema, vien esteriormente apposta all'esserci, nella scienza è invece l'anima automoventesi del contenuto perfetto. Il movimento dell'essente è, da una parte, di divenire un altro a se stesso e di farsi, così, immanente contenuto di se stesso; d'altra parte l'essente riassume in sé questo dispiegamento o questo suo esserci; vale a dire di se stesso fa un *momento*, e si semplifica a determinatezza. In quel movimento la *negatività* è il distinguere e il porre l'*esserci*; in questo ritorno in se stesso la negatività è il divenire della *semplicità determinata*. Per tal modo il contenuto non mostra la sua determinatezza come ricevuta da un altro e su lui apposta; anzi esso la dà a se stesso e da se stesso si dispone a momento e a luogo dell'intiero. L'intelletto tabellesco trattiene per sé la necessità e il concetto del contenuto, ossia ciò che costituisce la concretezza, l'effettualità e il vivente movimento della cosa sulla quale esso manovra; o, piuttosto, lungi dal

tenere tutto ciò per sé, non lo conosce; se avesse, infatti, quella capacità di uscir di sé e di penetrare nella cosa, certamente la mostrerebbe. Ma di tutto ciò quell'intelletto non prova neanche il bisogno; altrimenti la smetterebbe col suo schematizzare o, per lo meno, non lo prenderebbe per una indicazione di contenuto; esso dà soltanto l'indicazione del contenuto, ma il contenuto stesso non lo fornisce. — Se la determinatezza, e sia pure, — ad esempio, — quella del magnetismo, è una determinazione in sé concreta o effettuale, essa è tuttavia ridotta a qualcosa di morto, perché soltanto predicata ma non riconosciuta come immanente vita di un altro essere determinato, né riconosciuta a quel modo ch'essa, in quello, intimamente e peculiarmente si autoproduce e si rappresenta. Questa aggiunta, che è poi la cosa principale, l'intelletto formalistico la lascia a gli altri. — Invece di penetrare nell'immanente contenuto della cosa, l'intelletto trascura sempre l'intiero e si colloca al di sopra del singolo essere determinato di cui discorre: il che vuol dire che non lo vede. Per contro, il conoscere filosofico esige che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto o, che è lo stesso, che se ne abbia presente e se ne esprima l'interiore necessità. Profondandosi così nel suo oggetto, esso oblia quella superficiale vista d'insieme che è solo la riflessione del sapere, lungi dal contenuto, in se stesso. Ma, calato nella materia e procedendo nel movimento che le è proprio, il conoscere filosofico ritorna in se stesso: non prima peraltro che il riempimento o contenuto, ripresosi in se stesso e semplificato a determinatezza, si sia abbassato esso stesso a *un* lato del suo essere determinato, e sia passato nella sua superiore verità. In questo giro il semplice intiero che stava smarrendo se stesso riemerge proprio da quella ricchezza nella quale sembrava perduta la sua riflessione.

[54] Poiché la sostanza, come sopra si ebbe a dire, è in lei stessa Soggetto, proprio perciò ogni contenuto è anche la riflessione di sé in se stesso. La sussistenza o la sostanza di un essere determinato è l'eguaglianza con se stesso; giacché la sua ineguaglianza con sé sarebbe il suo dissolvimento. Ma l'eguaglianza con se stesso è la pura astrazione; e questa è il *pensare*. Quando io dico: *qualità* dico la determinatezza semplice. Per la qualità un essere determinato è distinto da un altro essere determinato o è, appunto, un essere determinato; esso è per se stesso o esiste mediante questa semplicità con sé. Ma con ciò esso è essenzialmente il *pensiero*. — Qui si comprende che l'essere è pensare; qui è a suo luogo quel modo di vedere che si studia di evitare il consueto discorrere aconcettuale circa l'identità del pensare e dell'essere. — Ora, poiché il sussistere dell'essere determinato è l'eguaglianza con sé o la pura astrazione, ecco che questo sussistere è l'astrazione di sé da se stesso, o è esso stesso la sua ineguaglianza con sé e la sua risoluzione; è la sua propria interiorità nonché il riprendersi in se medesimo: il suo divenire. — Mediante questa natura dell'essente, e in quanto l'essente ha per il sapere questa natura, il sapere non è l'attività che manipola il contenuto come un alcunché estraneo, non la riflessione in se stesso fuori dal contenuto; la scienza non è quell'idealismo che subentrò al dogmatismo *dell'asserzione*, assumendo la veste del *dogmatismo della rassicurazione* o *del dogmatismo* della *certezza di se stesso*; — anzi il sapere vede tornare il contenuto nella sua propria interiorità, e la sua attività è piuttosto immersa nel contenuto, — perché essa ne è l'immanente *Sé*, — e anche in pari tempo ritornata in sé, perché essa è la pura eguaglianza con sé nell'esser-altro; l'attività è così l'astuzia la quale, pur sembrando sottrarsi all'attività, si accorge che la

concreta vita della determinatezza, proprio mentre si illude di essere dedita alla conservazione di sé, al particolare interesse, è, invece, l'inverso: cioè un operare che si dissolve e si fa di sé un momento dell'intiero.

[55] Si segnalò di sopra il significato dell'*intelletto* dal lato dell'autocoscienza della sostanza; ora, da quel che qui si è discorso, deve esser chiaro il suo significato secondo la determinazione della sostanza stessa come sostanza nell'elemento dell'essere. L'essere determinato è qualità, determinatezza eguale a se stessa, o semplicità determinata, pensiero determinato; questo è l'intelletto dell'essere determinato. Con ciò esso è N o u s, e come tale primamente A n a s s a g o r a riconobbe l'essenza. Quelli dopo di lui concepirono più determinatamente la natura dell'essere determinato come E i d o s o I d e a, cioè come *universalità determinata*, *Specie*. L'espressione *specie* sembra troppo ordinaria e troppo meschina per le idee, per il Bello, il Santo, l'Eterno che oggigiorno imperversano. Ma nel fatto Idea non esprime né più né meno di specie. Eppure noi oggi vediamo frequentemente spregiata questa espressione che pur significa determinatamente un concetto; un'altra viene invece preferita la quale, forse soltanto perché appartiene a una lingua straniera, annebbia il concetto e suona quindi più edificante. — Proprio perché l'essere determinato è caratterizzato come specie, esso è semplice pensiero; il N o u s, la semplicità, è la sostanza. In virtù della sua semplicità o eguaglianza con se stessa, essa appare salda e stabile. Ma questa eguaglianza con sé è, altrettanto, negatività; e perciò quel saldo essere determinato passa nel proprio dissolvimento. Da prima la determinatezza sembra essere tale soltanto perché si riferisce ad *altro*, e il suo movimento sembra impostole da una violenza estranea; ma già in quella *semplicità* del pensiero è

implicito che la determinatezza ha in se stessa il suo esser-altro e che è automovimento; infatti la semplicità del pensiero è il pensiero automoventesi e autodifferenziantesi, ed è la propria interiorità, il *concetto* puro. Anche l'*intelligibilità* è, quindi, un divenire e, in quanto questo divenire, essa è *razionalità*.

[56] La natura di ciò che è, è di essere, nel proprio essere, il proprio concetto; e in ciò sta, in generale, la *necessità logica*; essa sola è il razionale, il ritmo della totalità organica; essa è *sapere* del contenuto, non meno di quello che il contenuto sia concetto ed essenza; — ovverosia, soltanto essa è l'*elemento speculativo*. — La concreta figura, movendo se stessa, fa di sé una determinatezza semplice; si eleva quindi a forma logica, ed è nella propria essenzialità; il suo concreto esistere non è che questo movimento, ed è immediatamente esistenza logica. È perciò inutile addossare dall'esterno il formalismo al contenuto concreto; questo è, in lui stesso, il passare nel formalismo, il quale però cessa di essere formalismo esteriore, giacché la forma è essa stessa il connaturato divenire del contenuto concreto.

[57] Tale natura del metodo scientifico, per cui esso da una parte non è separato dal contenuto, dall'altra determina da se stesso il proprio ritmo, ha, come si è già ricordato, la sua peculiare rappresentazione nella filosofia speculativa. — Quello che qui si dice, esprime invero il concetto, ma non ha maggior valore di una anticipata asseverazione. La verità di essa non sarebbe al suo posto in questa esposizione che, almeno in parte, ha carattere narrativo. Né alcuno potrebbe più efficacemente confutarla controasserendo che la cosa non sta così, ma in questo e in quell'altro modo; riesumando e ricantando viete rappresentazioni, presentate come verità inconcusse e notorie; o imbandendo e asserendo qualche novità, tratta fuori dal reliquiario

dell'intuizione divina. — Un atteggiamento di tal fatta suole essere la prima reazione del sapere al quale qualcosa era ignoto; e ciò allo scopo di salvare la propria libertà e il proprio modo di vedere, la propria autorità contro l'autorità estranea (ché sotto questo aspetto appare ciò che per la prima volta si è appena appreso); e anche per schivare quella parvenza e specie di vergogna che dovrebbe annidarsi nel fatto di avere imparato qualche cosa; d'altra parte, nel caso contrario di un'accoglienza favorevole di ciò che non si conosceva, la reazione corrispondente a quella prima consiste in ciò che, in un campo diverso, sono state la retorica e l'azione ultrarivoluzionarie.

[58] [IV.] — Nello *studio* della *scienza* tutto sta quindi nel prendere su di sé la fatica del concetto. La scienza richiede attenzione intorno al concetto come tale, e intorno alle determinazioni semplici, come quelle, per es., dell'*esser-in-sé*, dell'*esser-per -sé*, dell'*eguaglianza con se stesso* ecc.; esse sono infatti puri automovimenti che si potrebbero chiamare anime, se il loro concetto non designasse qualcosa di più elevato che non quelle. L'abitudine di dirigersi secondo rappresentazioni si adatta così male a sopportare l'interruzione introdotta in queste dal concetto, come mal vi si adatta il pensiero formale che, raziocinando, farfalleggia intorno a pensamenti irreali. Quell'abitudine è da dirsi un pensare materiale, una coscienza accidentale, cui rimane ostico, immersa com'essa è nel contenuto, risollevare dalla materia il proprio *Sé* ed essere presso di sé. A sua volta il raziocinare è la libertà staccata dal contenuto, è un fatuo aggirarsi al di sopra di esso; a questa fatuità si addossa il compito di abbandonare cotale libertà; il compito non già di essere un arbitrario principio motore del contenuto, anzi di calare in esso quella libertà, di farlo muo-

vere mediante la sua propria natura, — ossia mediante il *Sé* in quanto gli appartiene, — e di contemplare questo movimento. Rinunciare alle personali scorribande nel ritmo immanente dei concetti, non intervenirvi con arbitrio o con una sapienza acquistata purchessia: ecco la discrezione che costituisce essa stessa un momento essenziale dell'attenzione rivolta al concetto.

[59] Nell'atteggiamento raziocinante occorre far meglio risaltare i due lati, secondo i quali ad esso è opposto il pensare concettivo. Da una parte quell'atteggiamento si comporta negativamente verso il contenuto da esso appreso: lo sa confutare e annientare. L'intendere che il contenuto non sia così o così, è il meramente *negativo*; è il punto supremo che non va oltre sé verso un nuovo contenuto; anzi, per avere ancora un contenuto, si deve raccattare qualche cos' a l t r o, donde che sia. È la riflessione nell'Io vuoto, la fatuità del suo sapere. Ma tale fatuità non dice soltanto che è futile quel contenuto, ma che lo è anche un tal modo d'intendere: esso è infatti il negativo che non scorge in sé il positivo. Poiché questa riflessione non consegue la sua stessa negatività a mo' di contenuto, essa non è affatto nella cosa, ma sempre oltre; con l'affermazione del vuoto essa s'immagina quindi di esser sempre più in là che non una riflessione ricca di contenuto. Invece, come si è mostrato sopra, nel sapere concettivo il negativo appartiene al contenuto stesso e, sia come suo *immanente* movimento e determinazione, sia come loro *intiero*, è esso stesso il *positivo*. Preso come resultato, ciò che da questo movimento sorge, è il negativo *determinato* e quindi, altrettanto, un contenuto positivo.

[60] Ma se si considera che un tale pensare ha un contenuto, sia esso contenuto di rappresentazioni o di pensieri, o della loro mescolanza, si vedrà come esso abbia anche un altro lato che gli rende difficile l'atto concet-

tivo. La natura caratteristica di questo lato è in stretta interdipendenza con la sopra rilevata essenza dell'idea, o, meglio, esprime l'idea stessa, in quanto essa appaia come movimento, che è atto dell'apprendere per pensieri. — Come dunque nel suo comportamento negativo, di cui si è testé discorso, il pensiero raziocinante è esso medesimo il *Sé* nel quale il contenuto ritorna; così, per contro, nel suo conoscere positivo, il *Sé* è un *soggetto* rappresentato, al quale il contenuto si riferisce come accidente e predicato. Questo soggetto costituisce la base alla quale il contenuto viene legato e sulla quale il movimento corre su e giù. Diversamente nel pensiero concettivo: poiché il concetto è il *Sé* che, proprio dell'oggetto, si presenta come il *divenire di quest'ultimo*, il *Sé* non è un quieto soggetto che, immoto, sostenga gli accidenti; è anzi l'automoventesi concetto che riprende in sé le sue determinazioni. In tale movimento vien travolto anche quel quiescente soggetto; questo penetra nelle differenze e nel contenuto e, invece di starsene immoto di fronte alla determinatezza, la costituisce piuttosto; costituisce, cioè, il contenuto differenziato e il suo movimento. Il saldo terreno che il raziocinare ha nel soggetto quiescente, vacilla dunque; e soltanto questo movimento diviene l'oggetto. Il soggetto che riempie il proprio contenuto cessa di scavalcarlo, né può avere altri predicati e accidenti. Viceversa il contenuto disperso è tenuto assieme sotto il *Sé*; il contenuto non è l'universale che, libero dal soggetto, converrebbe a parecchi. In effetto quindi il contenuto non è più predicato del soggetto, ma è la sostanza, l'essenza e il concetto di ciò intorno a cui verte il discorso. Il pensare per rappresentazioni si dirige, per sua natura, secondo accidenti o predicati e a ragione va oltre di quelli, perché non sono che predicati e accidenti; ma esso viene ora frenato nel suo corso; giacché ciò che nella proposizione ha la forma di predicato, è la sostanza stessa. Subisce esso, per raffigurarcelo così, un contraccolpo: comincia dal soggetto, come se questo stesse a fondamento; ma poi, dato che il predicato è anzitutto la sostanza, trova che il soggetto è passato a predicato e che, con ciò, è tolto; e dacché ciò che sembra sia il predicato è divenuto una massa totale e indipendente, il pensiero non può più errare liberamente qua e là; anzi è trattenuto da una tal pesantezza. — Altrimenti il soggetto è da prima posto a fondamento come il *Sé oggettivo* e fisso; di qui il movimento necessario procede verso la molteplice varietà delle determinazioni o dei predicati; qui al posto di quel soggetto subentra lo stesso Io che sa, ed è il vincolo dei predicati non che il soggetto che li sostiene. Ma mentre quel primo soggetto entra nelle determinazioni stesse e ne è l'anima, il secondo Soggetto, quello che sa, trova tuttora nel predicato quel primo soggetto col quale vuol già aver chiusa la partita e oltre il quale vuole esser tornato in se stesso; e invece di poter essere l'elemento operante nel muovere il predicato (elemento operante in quanto raziocinante intorno all'attribuzione di questo o di quel predicato al primo soggetto) ha piuttosto ancora a che fare con il *Sé* del contenuto, né deve esser per sé, ma insieme con il contenuto medesimo.

[61] Quanto sopra si è detto può venire formalmente riespresso dicendo che la natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta dalla proposizione speculativa; così la proposizione identica in cui trapassa la prima contiene il contraccolpo a quel comportamento. Un tale conflitto della forma di una proposizione in genere e dell'unità del concetto che distrugge quella forma, è simile a ciò che nel ritmo

ha luogo tra il metro e l'accento; il ritmo risulta dalla librantesi medietà e unificazione del metro e dell'accento. Similmente anche nella proposizione filosofica l'identità di soggetto e predicato non deve annientare la loro differenza espressa nella forma della proposizione; anzi la loro unità deve resultare come armonia. La forma della proposizione è il riapparire del senso determinato, cioè l'accento che ne distingue il contenuto; che pertanto il predicato esprima la sostanza, e che il soggetto s'immerga pur esso nell'universale, ecco *l'unità* in cui quell'accento si smorza.

[62] Cerchiamo di render chiaro il già detto mediante qualche esempio. Nella proposizione: *Dio è l'essere*, predicato è *l'essere*, ed ha un significato sostanziale, nel quale il soggetto si scioglie. Qui « essere » non dev'essere il predicato, ma l'essenza; con ciò Dio sembra cessar di essere ciò che egli è mediante la posizione della proposizione, ossia il soggetto fissato. — Il pensare, anziché progredire nel passaggio dal soggetto al predicato, dato che il soggetto va perduto, si sente piuttosto frenato e risospinto al pensamento del soggetto, sentendone mancanza; o, dacché il predicato fu espresso esso stesso come un soggetto, come l'*essere*, come l'*essenza* che esaurisce la natura del soggetto, il pensare trova il soggetto immediatamente anche nel predicato; e ora, invece di aver raggiunta la libera posizione del raziocinare, andando, nel predicato, in se stesso, il pensare è ancora immerso nel contenuto o, per lo meno, è presente l'esigenza di essere immerso in esso. — Egualmente se si dice: l'*effettuale* è l'*Universale*, anche qui l'effettuale, in quanto soggetto, sfuma nel suo predicato. L'Universale non deve avere soltanto la significazione del predicato, quasi che la proposizione venga a dire che l'effettuale è universale; anzi l'Universale deve esprimere l'essenza dell'effettuale. — Il pensare

quindi, allorché, trovandosi nel predicato, vien rinviato al soggetto, perde la sua solidificata base oggettiva che nel soggetto aveva, e nel predicato non torna indietro in se stesso, bensì nel soggetto del contenuto.

Da tale insolito freno dipendono in gran parte le lamentele circa l'incomprensibilità di scritti filosofici, quando, s'intende, concorrano nell'individuo le condizioni culturali sufficienti a comprenderli. In ciò noi scorgiamo la ragione del preciso rimprovero così spesso rivolto alle opere filosofiche, vale a dire che occorre leggerne più volte molte parti per poterle capire; — rimprovero che dovrebbe contenere qualche cosa di inoppugnabile e di definitivo, e che, se avesse fondamento, non lascerebbe adito a nessuna controargomentazione. — Ma da quel che sopra si è detto, resulta chiaro come stiano le cose. La proposizione filosofica, appunto perché proposizione, risveglia l'opinione della comune relazione tra soggetto e predicato, e del comune comportamento del sapere. Tale comportamento e l'opinione connessavi vengono distrutti dal contenuto filosofico della proposizione; l'opinione si accorge che altro intendevasi da quello ch'essa medesima intendesse; e, con questa correzione della propria opinione, il sapere è costretto a ritornare sulla proposizione e ad intenderla, ora, diversamente. [63]

Il mescolarsi della guisa speculativa e di quella raziocinante, costituisce una difficoltà, che si dovrebbe evitare, derivante dal fatto che quanto si dice del soggetto, ha, una volta, il significato del suo concetto, mentre un'altra volta ha di nuovo soltanto il significato del suo predicato o accidente. — L'una guisa disturba l'altra; e soltanto quell'esposizione filosofica potrebbe riuscir plastica, la quale escludesse rigorosamente la specie della comune relazione fra le parti di una proposizione. [64]

[65] In effetto anche il pensare non speculativo ha il suo diritto che è bensì valido, ma non può venir preso in considerazione in sede di proposizione speculativa. Il superamento della forma della proposizione non può avvenire in guisa *immediata*, né in forza del suo mero contenuto. Deve, anzi, esprimersi il movimento opposto: esso non ha da essere solamente quell'interiore freno: devesi invece *presentare* quel ritornare in sé del concetto. Questo movimento, costituente altrimenti il compito della dimostrazione, è il movimento dialettico della proposizione stessa. Solo esso è l'elemento *effettualmente* speculativo; e solo l'enunciazione del movimento medesimo è rappresentazione speculativa. Come proposizione lo speculativo è solamente il freno *interiore*; è il ritorno dell'essenza in se stessa, privo di *esistenza determinata*. Spesso perciò noi ci vediamo rinviati dalle esposizioni filosofiche a questa *interiore* intuizione, venendoci così rifiutata l'esposizione, da noi richiesta, del movimento dialettico della proposizione. — La *proposizione* deve esprimere *ciò che* il vero è; ma esso è essenzialmente Soggetto, è solo il movimento dialettico, ritmo autoproducentesi che si spinge oltre e ritorna in se stesso. — In ogni conoscere la dimostrazione costituisce questo lato di manifesta interiorità; ma, dacché la dialettica fu separata dalla dimostrazione, in effetto andò perduto il concetto del dimostrare filosofico.

[66] A questo proposito, si può rammentare come anche esso il movimento dialettico abbia a sue parti o elementi delle proposizioni; sembra quindi che la segnalata difficoltà non faccia che ritornare, e sia una difficoltà della cosa stessa. — Ciò somiglia a quel che succede nella dimostrazione usuale, quando i fondamenti dei quali essa si vale abbisognano ancora di una fondazione, e così all'infinito. Peraltro una tal forma della ricerca del fondamento e della condizione appartiene

a quel dimostrare da cui differisce il movimento dialettico; appartiene quindi alla conoscenza esteriore. Quanto a quel movimento, il suo elemento è il concetto puro; così esso ha un contenuto che, in lui stesso, è già in tutto e per tutto soggetto. Non si dà quindi contenuto alcuno comportantesi come quel soggetto che starebbe a fondamento e al quale converrebbe il suo significato come un predicato; presa nella sua immediatezza, la proposizione è una forma soltanto vuota. — Oltre al *Sé* sensibilmente intuito o rappresentato, quello che indica il puro soggetto, il vuoto uno aconcettuale, è prevalentemente il nome come nome. Onde può tornare utile evitare, per esempio, il nome *Dio*, perché questa parola non è immediatamente e in pari tempo concetto, ma è il nome propriamente detto, è la rigida quiete di quel soggetto che sta a fondamento; mentre, diversamente, l'Essere, ad esempio, o l'Uno, la Singolarità, il Soggetto ecc., costituiscono essi stessi un diretto accenno a dei concetti. — Quand'anche di quel soggetto vengano predicate delle verità speculative, il loro contenuto è pur sempre privo di concetto immanente, perché è dato soltanto come soggetto statico, ed esse, per questa circostanza, ricevono con facilità la forma della mera edificazione. — Per questo lato, dunque, anche la difficoltà consistente nell'abitudine di non intendere, secondo la forma della proposizione, il predicato speculativo come concetto e come essenza, potrà venire accresciuta o diminuita per colpa della trattazione filosofica. La presentazione, fedelmente discernendo la natura dell'elemento speculativo, manterrà la forma dialettica, e non farà posto a nulla che non venga concepito e non il sia concetto.

[67] Non meno del comportamento raziocinante, allo studio della filosofia è d'impaccio la non raziocinante presunzione di verità fatte. Chi le possiede pensa che

non sia più necessario ritornare su di esse; anzi, postele a fondamento, stima non solo di poterle esprimere, ma anche di poter con esse sentenziare e condannare. Per questo verso, urge che con la filosofia si ricominci a fare sul serio. Per tutte le scienze, le arti, le abilità, i mestieri si è convinti che, per possederle, sia necessario impararle faticosamente ed esercitarle. Così, mentre ciascuno, pur possedendo occhi e dita, se gli si mettano a disposizione cuoio e arnesi è poi incapace di fare delle scarpe, — pare invece che, quanto alla filosofia, domini ora il pregiudizio che ciascuno sappia immediatamente filosofare e giudicar di filosofia, possedendo egli nella sua ragione naturale la misura a ciò adatta: — come se ciascuno non possedesse, similmente, nel suo piede la misura di una scarpa. — Sembra proprio che si faccia consistere il possesso della filosofia nella mancanza di cognizioni e di studio, e che quella finisca dove questi incominciano. La filosofia viene spesso ritenuta come un sapere formale e vuoto di contenuto; e si è ben lontani dall'intendere che il nome di verità è meritato soltanto da ciò che la filosofia produce, anche se questo prodotto, secondo il contenuto, sia già presente in qualche nozione o in qualche scienza; e che le altre scienze, — tentino pure col raziocinio, senza la filosofia, quanto esse vogliono, — non sono in grado, senza di essa, di avere in loro né vita, né spirito, né verità.

[68] Quanto alla filosofia genuina, noi vediamo come l'immediata rivelazione del divino e il buon senso, che non si è mai curato di coltivarsi né con la filosofia né con altra forma del sapere, si considerino senz'altro quale perfetto equivalente e ottimo surrogato della lunga via della cultura, di quel ricco e profondo movimento per cui lo spirito giunge al sapere, quasi come si decanta la cicoria quale surrogato del caffè. È penoso

notare come l'insipienza e il pacchianismo senza gusto né linea, incapace di fermare il pensiero su proposizioni astratte singolarmente prese, e ancor meno sul loro nesso, si atteggino ora a libertà e tolleranza del pensiero, ora a genialità. Quest'ultima, come oggi nella filosofia, imperversava un tempo in egual misura, — com'è ben noto, — nella poesia. Ma quando il produrre di questa genialità aveva un senso, esso, in luogo di poesia, partoriva della prosa triviale; se poi usciva dalla prosa, finiva in discorsi strampalati. Così oggi un natural filosofare che disdegna il concetto, stimandosi, proprio in grazia dell'assenza di esso, un pensare intuitivo e poetico, getta sul mercato una serie di arbitrarie combinazioni nate da una fantasia per la quale il pensiero è solo un elemento di disorganizzazione: — immagini che non sono né carne né pesce, né poesia né filosofia.

Viceversa, scorrendo tra i facili argini del buon [69] senso, il natural filosofare riesce tutt'al più a fornire una retorica di verità banali: se gli si mostra che queste non dicon nulla, esso assicura per contro di averne in cuore il senso e il contenuto, e che altrettanto deve avvenire negli altri, mentre presume di esser giunto, mercé l'innocenza del cuore e la purezza della coscienza e simili, a dire l'ultima parola, su cui non si possa sollevare eccezione, e oltre la quale non possa esigersi progresso alcuno. Si trattava peraltro di far sì che ogni miglior valore non rimanesse nei precordi, anzi, da questo pozzo, venisse tratto alla luce del giorno. Ci si sarebbe potuto da un pezzo risparmiar la fatica di mettere in mostra delle verità di questo genere: esse, infatti, si trovano da secoli nel catechismo, nei proverbi popolari ecc. — Di tali verità è facile cogliere l'indeterminatezza e la stortura; come è facile mostrare alla loro e nella loro coscienza una verità opposta.

Mentre una coscienza così ridotta tenta di sottrarsi alla confusione, ricadrà in una nuova e protesterà che le cose stanno indiscutibilmente *così* e *così*, e che il resto sono *sofisticherie*: espressione corrente del senso comune contro la ragione coltivata; allo stesso modo che l'insipienza filosofica pretende di definire una volta per sempre con la parola *fantasticherie* la filosofia. — Poiché il senso comune fa appello all'oracolo interiore del sentimento, rompe ogni contatto con chi non è del suo parere; esso è costretto a dichiarare di non aver altro da dire a colui che non trovi e non senta in se stesso la medesima verità; — in altri termini, esso calpesta la radice dell'umanità. Questa infatti, per natura, tende ad accordarsi con gli altri; e la sua esistenza sta soltanto nell'istituita comunanza delle coscienze. Il non umano, l'animalesco, consiste nel fermarsi nel sentimento, e nel dar contezza di sé solo per mezzo di questo.

[70] Se si chiedesse di una via regia verso la scienza, nessuna se ne potrebbe indicare più comoda di quella che consiste nell'affidarsi al buon senso e nel leggere, per andar di pari passo con la propria età e con la filosofia, recensioni di scritti filosofici o, — perché no? —, le loro introduzioni e i primi paragrafi; questi forniscono infatti i principi generali dai quali tutto dipende, e le recensioni, oltre la notizia storica, danno anche un giudizio che, appunto perché tale, è già al di là della materia giudicata. Questa via ordinaria si fa in maniche di camicia; il sentimento eccelso dell'Eterno, del Sacro, dell'Infinito, percorre invece in paramenti sacerdotali un cammino che è piuttosto esso stesso l'immediato essere nel centro, la genialità d'idee profonde e originali e di sublimi lampi del pensiero. Come tuttavia una tale genialità non rivela ancora la scaturigine dell'essenza, similmente questi razzi non sono ancora l'empireo. Pensieri veri e penetrazione scientifica si possono guadagnare solo nel lavoro del concetto. Soltanto esso può produrre l'universalità del sapere, la quale è non già la solita indeterminatezza e meschinità del senso comune, ma conoscenza coltivata e compiuta; non già la peregrina generalità delle doti della ragione, corrompentisi con la pigrizia e con la boria del genio, ma la verità prosperata a sua intima forma: verità suscettibile di essere posseduta da ogni ragione autocosciente.

Io pongo dunque nell'automovimento del concetto [71] ciò mediante cui la scienza esiste: al qual proposito si potrà osservare che i già toccati ed anche altri aspetti esteriori si discostano dal modo col quale il nostro tempo si rappresenta la natura e il carattere della verità, e che, anzi, gli sono decisamente opposti; questa osservazione sembra non promettere favorevole accoglimento al tentativo di rappresentare il sistema della scienza in quella determinazione. — Intanto io penso che se, per esempio, il miglior succo della filosofia di P l a t o n e si fece consistere talora in quei suoi miti che scientificamente sono privi di valore, vi sono poi stati anche dei tempi, detti perfino tempi della fantasticheria, nei quali la filosofia a r i s t o t e l i c a fu altamente apprezzata in virtù della sua profondità speculativa, e il *Parmenide* di Platone, senza dubbio la più grande opera d'arte della *dialettica* antica, fu tenuto per una vera rivelazione e per la *positiva espressione della vita divina*; tempi nei quali, non ostante la torbida oscurità di tutto ciò che l'*estasi* produceva, quella pretesa estasi non doveva essere, in effetto, altro che *il concetto puro*. — Penso inoltre che quanto nella filosofia del nostro tempo v'ha di buono, pone il proprio valore nella scientificità; e se anche non tutti ne convengono, solo mercé la scientificità il buono si

mette, di fatto, in valore. Io posso quindi sperare che questo tentativo di rivendicare la scienza al concetto e di rappresentarla in questo suo peculiare elemento si farà strada per l'intima verità della cosa. Dobbiamo persuaderci che la natura del vero è quella di farsi largo quando è arrivato il suo tempo, e che solo allora appare, quando il tempo è venuto; e che quindi non appare mai troppo presto, né trova un pubblico non maturo; dobbiamo anche persuaderci che l'individuo ha bisogno di questo evento per confermarsi in quella che è ancora la sua convinzione solitaria, e per esperire come un qualcosa di universale quella convinzione che dapprima appartiene soltanto al singolo. Ma qui bisogna spesso distinguere tra il pubblico e coloro che si atteggiano a suoi rappresentanti e interpreti. Quello si comporta in più di un rispetto diversamente da questi, e anzi in modo opposto. Se quello preferisce bonariamente far colpa a se stesso che un'opera filosofica non gli si addica, questi altri invece, certi della loro competenza, riversano la colpa sull'autore. Nel pubblico l'effetto è più discreto che non l'agitarsi di quei morti quando seppelliscono i loro morti. Se ora il generale discernimento è in media più elevato, la sua curiosità è più sollecita e il suo giudizio più rapidamente si determina, così che già davanti all'uscio sono i piedi di coloro che ti porteranno al camposanto, bisogna tuttavia saper distinguere quel più lento effetto che, un po' alla volta, rettifica l'attenzione cattivata da asserzioni roboanti, e modera il biasimo della stroncatura. Cosicché questo lento effetto prepara a gli uni, solo dopo qualche tempo, un mondo che è il loro, mentre gli altri, dopo il plauso dell'attimo fuggente, non avranno posterità alcuna.

[72] Del resto in un'età, nella quale l'universalità dello spirito è fortemente consolidata, e la singolarità, come

si conviene, è divenuta di tanto più insignificante; in un'età in cui l'universalità fa gran conto di tutta la sua comprensione e dell'adunata ricchezza e la si esige; soltanto minima può essere la partecipazione all'intera opera dello spirito assegnata all'individuo; così questo deve a maggior ragione obliare se stesso, — il che, del resto, è già una conseguenza della natura della scienza, — e divenire e fare quel che gli sarà possibile; ma da lui si deve pretendere tanto meno, quanto meno egli può aspettare da sé e può per sé esigere.

PARTE PRIMA

SCIENZA
DELLA
ESPERIENZA
DELLA
COSCIENZA

[Introduzione.]

Secondo una rappresentazione naturale, prima di affrontare la cosa stessa, ossia la reale conoscenza di ciò che è in verità, nella filosofia ci si dovrebbe preliminarmente intendere circa quel conoscere che viene considerato come strumento con cui ci si impadronisca dell'Assoluto o come mezzo con cui si possa scorgerlo. Sembra giustificata la preoccupazione che, da una parte, ci possano essere diverse specie di conoscenza delle quali l'una sia più idonea dell'altra al raggiungimento di quel fine supremo; — giustificata, cioè, dalla possibilità di una falsa scelta fra esse; d'altra parte, che essendo il conoscere una facoltà di specie e comprensione determinate, si possa senza una più precisa determinazione della sua natura e del suo limite, incappare nelle nubi dell'errore invece di raggiungere il cielo della verità. Questa preoccupazione deve mutarsi fin nella convinzione che tutta l'impresa del conquistare alla coscienza, mediante il conoscere, ciò che è in sé, sia, nel suo concetto, un controsenso, e che tra il conoscere e l'Assoluto interceda una netta linea di divisione. Se infatti il conoscere è lo strumento per impadronirsi dell'Assoluto, viene fatto di pensare che l'applicazione di uno strumento a una cosa, anziché lasciarla com'essa è per sé, vi imprima una forma e inizi una alterazione. Oppure, dato che il conoscere non sia uno strumento della nostra attività, ma un mezzo passivo attraverso il quale giunga a noi la luce della [1]

verità, tuttavia nemmeno così riceviamo quest'ultima com'essa è in sé, anzi com'essa è in e mediante tale mezzo. Nei due casi noi facciamo uso di un mezzo che produce immediatamente il contrario del suo scopo; ossia il controsenso sta addirittura nel far uso di un mezzo. Sembra bensì che a questo inconveniente si possa ovviare con la conoscenza del modo come lo *strumento* agisce; infatti tale conoscenza renderebbe possibile di detrarre dal resultato l'apporto dovuto, nella rappresentazione che noi con lo strumento ci facciamo dell'Assoluto, allo strumento stesso, ottenendo così il vero al suo stato di purezza. Se non che, questa correzione ci riporterebbe, in effetto, al punto di prima. Se da una cosa formata togliamo l'apporto dovuto allo strumento, essa allora, — nel nostro caso l'Assoluto, — è di nuovo ciò che già era avanti questa fatica la quale, dunque, è superflua. Se mediante lo strumento l'Assoluto, come un uccello preso alla pania, dovesse solo venirci avvicinato alquanto, senza che nulla vi si mutasse, qualora in sé e per sé non fosse e non volesse essere già presso di noi, esso si farebbe beffe di questa astuzia; un'astuzia sarebbe infatti in tal caso il conoscere; perché col suo molteplice affaccendarsi si dà l'aria di fare tutt'altro che stabilire un immediato e quindi gratuito rapporto. Ovvero, se l'esame di quel conoscere che noi ci rappresentiamo come un *mezzo*, ci fa conoscere la legge della rifrazione dei raggi in quel mezzo, non giova ancor nulla detrarre dal resultato quella rifrazione; giacché non il rifrangersi del raggio, ma il raggio stesso attraverso il quale la verità scende a toccarci, è il conoscere; e, detratto questo, non ci resterebbe che l'indicazione della pura direzione o il luogo vuoto.

[2] Frattanto, se la tema di cadere in errore insinua sfiducia nella scienza che senza preoccupazioni di que-

sto genere si accinge da sé all'opera e realmente conosce, bisogna vedere come mai, per contro, in questa diffidenza non si debba insinuare una diffidenza e non s'abbia a temere che una tale paura di errare non sia già essa stessa l'errore. In effetto quella paura presuppone come verità qualcosa, anzi molto, e ne fa base delle sue apprensioni e delle loro conseguenze; del che, a sua volta, si deve ricercare se sia verità. Una tale paura presuppone, cioè, *rappresentazioni* del *conoscere*, inteso come *strumento* e *mezzo*; presuppone anche una *differenza di noi stessi da questo conoscere*; ma, sopra tutto, presuppone che l'Assoluto *se ne stia da una parte* e *il conoscere dall'altra*, per sé e separato dall'Assoluto, pur essendo qualcosa di reale; ovverosia presuppone che il conoscere, il quale fuori dell'Assoluto è indubbiamente anche fuori della verità, sia poi tuttavia veridico: assunzione per cui ciò che si chiama paura dell'errore si fa invece piuttosto conoscere come paura della verità.

[3] Questa conseguenza risulta dal fatto che l'Assoluto solo è vero, o il Vero solo è assoluto. Contro tale conseguenza si potrebbe sollevar l'eccezione che un conoscere il quale non conosca, — come la scienza invece richiede, — l'Assoluto, è tuttavia anche vero; e che il conoscere in generale, quando pur fosse incapace di attingere l'Assoluto, potrebbe tuttavia esser capace di altra verità. Ma noi vediamo appunto che un tale dibattito va a finire in un'oscura differenza tra un Vero assoluto e un Vero comune, e che l'Assoluto, il conoscere ecc., sono termini i quali presuppongono un significato che occorre da prima industriarsi di attingere.

[4] Invece di rompersi il capo con simili inutili immaginazioni e chiacchiere intorno al conoscere come strumento per impossessarsi dell'Asssoluto, o come mezzo attraverso il quale ci sia dato scorgere la verità ecc.,

— posizioni alle quali si riconducono tutte queste immaginazioni di un conoscere separato dall'Assoluto e di un Assoluto separato dal conoscere; — invece di ricorrere a quelle scappatoie che l'incapacità di lavorare secondo criteri scientifici trae dal presupposto di quelle posizioni medesime, a scansare la fatica della scienza, dandosi nello stesso tempo l'aria di una operosità rigorosa e scrupolosa; e invece di rompersi il capo per trovare delle risposte a tutto ciò, sarebbe meglio rifiutarle senz'altro come immaginazioni accidentali e arbitrarie; e l'uso a ciò congiunto di termini, — come qui l'Assoluto o anche l'oggettivo, il soggettivo e innumerevoli altri, il significato dei quali si presuppone comunemente noto, — potrebbe essere considerato a dirittura un inganno. Infatti, il simulare e che il loro significato è comunemente noto, e che se ne ha perfino il concetto, sembra piuttosto un modo per esimersi dal compito principale, che è di dare il concetto. A maggior ragione si potrebbe, per contro, evitare la fatica di prender atto di tali immaginazioni e chiacchiere mediante le quali si vuole tenere in scacco proprio la scienza. Esse infatti costituiscono solo una vuota apparenza del sapere, che dilegua immediatamente dinanzi al sorgere della scienza. Ma nel momento del suo sorgere la scienza è essa stessa apparenza; il suo sorgere non è ancora essa attuata e dispiegata nella sua verità. Rappresentarsi *la scienza* come apparenza perché compare *accanto ad altro*, oppure chiamare sua apparenza quell'altro non vero sapere, è qui indifferente. Ma la scienza deve liberarsi da tale parvenza, e lo può fare soltanto col volgersi contro quella parvenza medesima. La scienza infatti non può né gettar via un sapere che non è verace, considerandolo soltanto come una visione volgare delle cose, assicurando se stessa essere una conoscenza di tutt'altro tipo e dichiarando che per lei un tale sapere

è assolutamente nullo; né può appellarsi a quel barlume di un miglior sapere che aleggia nel sapere non verace. Con tale *assicurazione* essa affermerebbe come propria forza il proprio *essere*; ma anche il sapere non verace fa altrettanto appello al fatto ch'*esso è*; ed *assicura* che la scienza per lui non è niente: ma *una* secca assicurazione non conta più dell'altra. Ancor meno la scienza può richiamarsi al barlume migliore che si troverebbe nel sapere non verace e che, in questo, a lei accennerebbe; ché, da una parte, essa richiamerebbesi ancora a un essere; ma d'altra parte si richiamerebbe a se stessa in quel modo secondo il quale essa è nel sapere non verace, ossia in un cattivo modo del suo proprio essere, e piuttosto alla propria apparenza che non a sé in quanto in sé e per sé. Per questa ragione si deve qui intraprendere la presentazione del sapere apparente o fenomenico.

[5] Ora, poiché questa presentazione ha per oggetto soltanto il sapere apparente o fenomenico, sembra ch'essa stessa non sia la libera scienza moventesi nella sua figura peculiare; anzi, da questo punto di vista, può venir considerata come l'itinerario della coscienza naturale, la quale urge verso il vero sapere; o come l'itinerario dell'anima percorrente la serie delle sue figurazioni quali stazioni prescrittele dalla sua natura perché si rischiari a spirito e, mediante la piena esperienza di se stessa, giunga alla conoscenza di ciò che essa è in sé stessa.

[6] La coscienza naturale mostrerà di essere soltanto concetto del sapere, ossia sapere non reale. Ma giacché quella ritiene sé, immediatamente, il sapere reale, questo itinerario ha per lei significato negativo e, rispetto a lei, ciò che è realizzazione del concetto vale più tosto come perdita di se stessa. In questo itinerario, infatti, tale coscienza perde la sua verità. Può quindi venir

considerato come la via del *dubbio* o, più propriamente, la via della disperazione. In essa, cioè, non si riscontra quel che si suole indicare come dubbio, ossia uno scalzare questa o quella presunta verità, al quale consegua la conveniente scomparsa del dubbio e il ritorno a quella verità, cosicché, alla fine, la cosa vien presa come prima. Anzi il dubbio è il consapevole discernimento della non verità del sapere apparente, per il quale la realtà più piena consiste in quello che, per vero, è invece il concetto non realizzato. Questo scetticismo che viene a maturazione non è quindi ciò di cui il burbero zelo per la verità e la scienza vaneggia essersi apprestato e armato per esse: il *proposito* di non arrendersi, nella scienza, all'autorità del pensiero altrui, ma di esaminare tutto da se stesso, di dar retta soltanto alla propria convinzione o, meglio ancora, di produrre tutto da sé, credendo che il vero sia solo quanto esso fa. La serie delle figurazioni di quello scetticismo che la coscienza in questo itinerario percorre, è piuttosto la storia particolareggiata della *formazione* della coscienza stessa a scienza. Quel proposito presenta la formazione, — o *cultura*, — nella semplice guisa del proposito, come immediatamente definita e attuata; invece, di fronte a tale non verità, questo itinerario è l'attuazione effettiva. Seguire la propria convinzione val certo più che arrendersi all'autorità; ma invertendo la credenza fondata sulla autorità in quella fondata sulla propria convinzione, non ne viene necessariamente mutato il contenuto, né la verità subentra all'errore. Restare abbarbicato al sistema dell'opinione e del pregiudizio per autorità altrui o per convinzione propria, differisce soltanto per la vanità che si annida nella seconda maniera. Invece, soltanto lo scetticismo rivolgentesi all'intero àmbito della coscienza apparente, rende capace lo spirito di esaminare che cosa sia verità, inducen-

do a disperare delle così dette rappresentazioni, pensieri e opinioni naturali; è indifferente chiamarle rappresentazioni proprie o altrui; di esse è ancora grossa e inficiata la coscienza che *senza preamboli* si accinga all'esame; ma per questo appunto è davvero incapace di ciò che vuole intraprendere.

[7] Il *ciclo completo* delle forme della coscienza non reale resulterà dalla necessità stessa del processo e della concatenazione. Per render ciò concepibile si può preliminarmente notare in generale che la presentazione della coscienza non verace nella sua non verità, non è un movimento meramente *negativo*, qual è invece secondo il modo di vedere unilaterale della coscienza naturale; e un sapere che di tale unilateralità faccia la propria essenza, è una delle figure della coscienza imperfetta e, come tale, rientra a sua volta nel corso di tale itinerario, e ivi verrà a mostrarsi. Questa figura non è che lo scetticismo il quale nel resultato vede sempre soltanto il *puro nulla*, e astrae dal fatto che questo nulla è per certo il nulla *di ciò da cui resulta*. Ma il nulla preso come il nulla di ciò da cui resulta non è, in effetto, se non il resultato verace; quindi è esso stesso un nulla *determinato* e ha un *contenuto*. Lo scetticismo che termina con l'astrazione del nulla o con la vacuità, non può da questa procedere oltre, ma deve aspettare se gli si possa mostrare un che di nuovo per gettarlo nel medesimo vuoto abisso. Se invece il resultato viene inteso come in verità esso è, come negazione *determinata*, ecco che allora è immediatamente sbocciata una nuova forma, e nella negazione è stato aperto il passaggio pel quale avviene lo spontaneo processo attuantesi attraverso la completa serie delle figure.

[8] Ma al sapere è di necessità inerente non meno la *meta* che la serie del processo; la meta è là dove il sapere non ha più bisogno di andare oltre se stesso, dove

trova se stesso, dove il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto. Il processo verso questa meta non può quindi subire arresti, né appagarsi di alcuna precedente sosta. Ciò che è ristretto a una vita naturale non ha il potere di andare oltre il proprio immediato esserci; ma ne è tratto fuori da un Altro, e questo esserne tratto fuori è la sua morte. Ma la coscienza è per se stessa il suo *concetto*, ed è quindi, immediatamente, l'atto del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa. Insieme col singolo, alla coscienza è posto parimente l'al di là, sia pure soltanto come nell'intuizione spaziale, *accanto* al limitato. La coscienza subisce quindi da lei medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato. Nel sentimento di tale violenza, l'angoscia avrà un bell'arretrare di fronte alla verità, per tentar di salvare a sé ciò, la cui perdita incombe; ma l'angoscia non potrà trovar pace, sia che essa voglia adagiarsi in un'obliosa inerzia, — il pensiero guasta la festa al torpore mentale e la sua inquietudine guasta l'inerzia, — sia ch'essa si corrobori in una sensitività la quale assicura di trovare che tutto è *buono, a modo suo*; ma tale assicurazione viene inficiata dalla ragione, la quale intanto trova che qualcosa non è buono, in quanto esso è un modo. Ossia, la paura della verità potrà ben occultarsi a sé e agli altri dietro la finzione che l'ardente zelo per la verità stessa le renda difficile, anzi impossibile, trovare un'altra verità al di fuori di quella unica della vanità d'esser sempre più intelligente di qualsivoglia pensiero, provenga esso da se stesso o da altri; questa vanità che è capace di vanificare ogni verità per tornarsene poi in se stessa, e che si pasce del suo proprio intelletto il quale, dissolvendo ogni pensiero, non sa ritrovare un contenuto, ma soltanto l'arido Io, questa vanità è una soddisfazione che

deve venir lasciata solo a se stessa; essa, infatti, fugge l'universale e cerca soltanto l'esser-per-sé.

[9] Ciò detto, provvisoriamente e in generale, circa il modo e la necessità del processo, potrà essere utile spendere due parole ancora sul *metodo della trattazione*. Se questa esposizione viene rappresentata come un *comportamento* della *scienza* verso il sapere *apparente o fenomenico*, e come *ricerca* ed *esame della realtà del conoscere*, sembrerà che l'esposizione stessa non possa aver luogo senza un qualche presupposto che venga stabilito come *unità di misura*. L'esame consiste infatti nell'applicare alla cosa che viene esaminata una certa misura, per decidere, dalla resultante eguaglianza o ineguaglianza, se la cosa sia giusta o no; e la misura in genere, e quindi anche la scienza se fosse la misura, sono prese in tal caso come l'*essenza* o come lo *in-sé*. Ma qui, dove la scienza sta soltanto sorgendo, né essa né alcun'altra cosa si sono giustificate come l'essenza o come lo in-sé; senza di che non sembra poter aver luogo esame alcuno.

[10] Questa contraddizione e la sua rimozione risulteranno in modo più determinato, se prima si richiamano alla memoria le astratte determinazioni del sapere e della verità, come esse trovansi nella coscienza. Questa, cioè, *distingue* da sé un alcunché al quale in pari tempo si *rapporta*; o, in altri termini, quell'alcunché è qualcosa *per la coscienza*; e il lato determinato di questo *rapportare* o dell'*essere* di un alcunché *per una coscienza*, è il *sapere*. Ma da questo essere per un altro noi distinguiamo l'*esser-in-sé*; il rapportato al sapere viene altrettanto distinto da esso e posto come *essente* anche fuori di questo rapporto; il lato di tale in-sé dicesi *verità*. Che cosa propriamente ci sia in queste determinazioni, a noi non interessa oltre; perché, essendo nostro oggetto il sapere apparente, vengon preliminarmente accettate

anche le sue determinazioni a quel modo che esse immediatamente si offrono; e così come sono state prese, così anche è sicuro ch'esse si offrono.

[11] Indagando, ora, la verità del sapere, sembra che noi indaghiamo ciò che è *in sé*. Solo, in tale indagine esso è nostro oggetto, è *per noi*; e lo *in-sé* di esso quale resultasse, sarebbe piuttosto il suo essere *per noi*; ciò che noi affermeremmo quale sua essenza, non sarebbe già sua verità, ma soltanto il nostro sapere di esso. L'essenza o la misura cadrebbero in noi, e ciò che alla misura dovrebbe venir comparato e intorno a cui in questa comparazione si dovrebbe decidere, non sarebbe tenuto a necessariamente riconoscerla.

[12] Ma la natura dell'oggetto da noi esaminato rende vana questa separazione o questa parvenza di separazione e di presupposizione. La coscienza dà in lei stessa la propria misura, e la ricerca sarà perciò una comparazione di sé con se stessa; giacché la distinzione testé fatta cade nella coscienza. Essa è in lei uno *per un* altro, ossia ha in lei in generale la determinatezza del momento del sapere; in pari tempo questo altro è a noi nel soltanto *per lei*, ma è anche oltre questo rapporto o *in sé* [*an sich*]: il momento della verità. Dunque, in ciò che la coscienza, dentro di sé, designa come lo *in-sé* o come il *vero*, noi abbiamo la misura da lei stessa stabilita per commisurarvi il suo sapere. Chiamando il *sapere concetto*, e l'essenza o il *vero* l'essente o l'*oggetto*, l'esame consiste nel vedere se il concetto corrisponda all'oggetto. Chiamando peraltro *l'essenza* o lo in-sé *dell'oggetto concetto*, e intendendo per contro quale *oggetto* il concetto come *oggetto*, com'esso, cioè, è *per un altro*, l'esame consiste nel vedere se l'oggetto corrisponde al suo concetto. Ben si vede che le due cose sono lo stesso; ma l'essenziale sta nel far sì che durante l'intera ricerca entrambi i momenti, *concetto e oggetto*, *esser-per-altro* ed *esser-in-se stesso*, cadano essi stessi nel sapere da noi indagato, e nel far sì che, quindi, noi non abbiamo bisogno di portar con noi altre misure, né di applicare nel corso dell'indagine le *nostre* trovate e i nostri pensamenti; anzi, lasciandoli in disparte, noi otteniamo di considerare la cosa come essa è *in* e *per se* stessa.

[13] Ma non solo secondo questo lato per cui concetto e oggetto, la misura e la materia dell'esame, si trovano nella coscienza stessa, diviene superflua ogni nostra aggiunta, ma noi veniamo anche dispensati dalla fatica della comparazione dei due elementi o del vero e proprio *esame*; cosicché, mentre la coscienza esamina se stessa, anche per questo lato a noi resta soltanto il puro stare a vedere. Infatti, da una parte la coscienza è coscienza dell'oggetto; e dall'altra, coscienza di se stessa: coscienza di ciò che ad essa è il vero, e coscienza del suo sapere ciò. Mentre entrambi questi momenti sono *per la coscienza*, essa stessa è la loro comparazione; diviene *per la coscienza* se il suo sapere l'oggetto corrisponda a quest'ultimo o no. Pare bensì che per essa l'oggetto sia soltanto così com'essa lo sa; par quasi che essa non possa rintracciare come l'oggetto sia *non per lei stessa*, ma *in sé*; e pare che non le sia possibile mettere alla prova, in quello, il proprio sapere. Se non che, proprio perché la coscienza sa, in generale, un oggetto, è già data la differenza che qualche cosa *le* è lo *in-sé*; ma che, peraltro, il secondo momento è il sapere o l'essere dell'oggetto *per la* coscienza. Su questa distinzione, la quale è data, si basa l'esame. Se in questo raffronto entrambi i membri non si corrispondono, allora la coscienza sembra dover mutare il proprio sapere per renderlo adeguato all'oggetto; ma nel mutarsi del sapere le si muta, in effetto, anche l'oggetto stesso; infatti quel dato sapere era

essenzialmente sapere un oggetto il quale, poiché al sapere essenzialmente apparteneva, insieme con il sapere diviene anch'esso un altro oggetto. Diviene quindi alla coscienza che ciò che prima le era lo *in-sé*, non è in sé, ma era *in sé* solo *per lei*. Mentre essa dunque nel proprio oggetto trova che il proprio sapere non gli corrisponde, neanche l'oggetto stesso sta saldo; vale a dire, la misura dell'esame si muta, se ciò di cui essa dovrebbe esser misura non permane nell'esame; e l'esame non è soltanto un esame del sapere, ma anche dell'unità di misura dell'esame stesso.

[14] Questo movimento *dialettico* che la coscienza esercità in lei stessa, — e nel suo sapere e nel suo oggetto, — *in quanto gliene sorge il nuovo vero oggetto*, è propriamente ciò che dicesi *esperienza*. Per questo riguardo nel processo testé considerato è da mettersi ulteriormente in rilievo un momento onde si spargerà una nuova luce sul lato scientifico della seguente trattazione. La coscienza sa *qualcosa*; questo oggetto è l'essenza o lo *in-sé*; ma esso è lo *in-sé* anche per la coscienza; e con ciò entra in gioco l'ambiguità di quel vero. Noi vediamo che la coscienza ha ora due oggetti; l'uno è il primo *in-sé*, l'altro è *l'esser-per-lei di questo in sé*. Quest'ultimo oggetto sembra essere da prima soltanto la riflessione della coscienza entro se stessa: rappresentazione non già di un oggetto, ma soltanto del sapere che essa coscienza ha di quel primo oggetto. Se non che, ed è stato mostrato, ora le si muta il primo oggetto; esso cessa di essere lo in-sé, e le diviene un oggetto siffatto che è lo *in-sé* solo *per lei*; ma così ciò, *l'esser-per-lei di questo in-sé*, è poi il vero; il che significa peraltro che questa è l'*essenza*, o il suo *oggetto*. Questo nuovo oggetto contiene la nullità del primo, ed è l'esperienza fatta su di esso.

[15] In questa presentazione del corso dell'esperienza,

c'è un momento pel quale essa sembra non concordare con ciò che si suole intendere come esperienza. Ossia, il passaggio dal primo oggetto e dal sapere di esso stesso all'altro oggetto *nel quale* [*an dem*] si dice essere stata fatta l'esperienza, fu accennato così che il sapere del primo oggetto, o il *per*-la-coscienza del primo in-sé, debba divenire il secondo oggetto. Sembra invece comunemente che *in un altro* oggetto noi facciamo esperienza della non-verità del nostro primo concetto; in un altro oggetto che noi troviamo accidentalmente ed esteriormente, per modo che in noi cada soltanto il puro *accogliere* ciò che è in-sé e per-sé. In quel modo di vedere, invece, il nuovo oggetto si mostra come divenuto mediante un *rovesciamento della coscienza stessa*. Nostra aggiunta è una tale considerazione della cosa, per cui la serie delle esperienze della coscienza si elevi ad andatura scientifica: considerazione che non è per la coscienza da noi considerata. Ma ciò non è in effetto se non quella circostanza di cui già sopra parlammo a proposito della relazione di questa presentazione con lo scetticismo: che cioè ciascun resultato come si dà in un sapere non verace, non debba sfociare in un vuoto nulla, ma debba necessariamente venir riguardato come il nulla *di ciò di cui è resultato*, — resultato contenente quel che il precedente sapere ha in sé di vero. Ciò ora qui si presenta così, che quanto per lo innanzi appariva come l'oggetto, si abbassa, per la coscienza, a sapere di esso, e lo *in-sé diviene* un *esser-per-la-coscienza dello in-sé*: questo è il nuovo oggetto, con il quale compare anche una nuova figura della coscienza, figura alla quale l'essenza è qualche cos'altro che non alla figura precedente. Questa è la circostanza che conduce nella sua necessità l'intera successione delle figure della coscienza. Solo questa necessità stessa o il *sorgere* del nuovo oggetto che, senza che essa sappia come le accade,

si offre alla coscienza, è ciò che per noi si muove, per così dire, dietro le spalle di essa. Nel movimento della coscienza si produce quindi un momento dell'*esser-in-sé o esser-per-noi*; momento che non si presenta per essa, la quale è essa medesima immersa nell'esperienza; ma il *contenuto* di ciò che a noi vien sorgendo è *per la coscienza*; e noi di esso comprendiamo soltanto il lato formale o il suo puro sorgere; *per quella* ciò che è sorto è solo come oggetto; *per noi* è in pari tempo come movimento e divenire.

[16] Per questa necessità, un tale itinerario verso la scienza è esso stesso già *scienza*, e, secondo il contenuto di quest'ultima, è quindi scienza dell'*esperienza della coscienza.*

[17] L'esperienza che la coscienza fa di sé, non può, secondo il concetto dell'esperienza stessa, comprendere in sé meno dell'intero sistema della coscienza, ossia l'intero regno della verità dello spirito; così che i momenti della verità si presentano in questa peculiare determinatezza: non essere puri momenti astratti; si presentano, anzi, così come essi sono per la coscienza, o come questa stessa compare nel suo rapporto con quelli, per modo che i momenti dell'intiero sono *figurazioni della coscienza.* Sospingendo la coscienza se stessa verso la sua esistenza vera, raggiungerà un punto nel quale depone la sua parvenza di essere inficiata di un alcunché estraneo, che è solo per lei ed è come un altro; o dove l'apparenza diviene eguale all'essenza, dove, quindi, la presentazione della coscienza coincide proprio con questo punto della scienza dello spirito propriamente detta; e dove infine, nel cogliere questa sua essenza, la coscienza medesima segnerà la natura dello stesso sapere assoluto.

[A. COSCIENZA]

I.

La certezza sensibile
o il questo e l'opinione.

Il sapere che da prima o immediatamente è nostro oggetto, non può essere niente altro da quello che è esso stesso sapere immediato, *sapere* dell'*immediato* o *dell'essente*. Il nostro comportamento dovrà essere non meno *immediato*; dovremo quindi *apprendere* questo sapere come si offre, senza alterare niente in esso [*an ihm*]; e dal nostro assumere dovremo tener lungi il concepire. [1]

Il contenuto concreto della *certezza sensibile* fa sì che essa appaia immediatamente come la conoscenza *più ricca*, come una conoscenza d'infinita ricchezza per la quale non è dato trovare un limite, sia che noi trascorriamo *fuori* nello spazio e nel tempo, dov'essa si espande; sia che noi prendiamo una parte di tanta abbondanza e in essa penetriamo *dentro* con una suddivisione. Questa conoscenza appare inoltre come la più *verace*; infatti niente ancora dell'oggetto essa ha tralasciato, anzi lo ha in tutta la sua pienezza dinanzi a sé. In effetto però tale *certezza* si dà a divedere essa stessa come la *verità* più astratta e più povera. Di ciò che essa sa, non enuncia che questo: esso *è*; e la sua verità non contiene che l'*essere* della cosa. Da parte sua in questa certezza la coscienza è soltanto come puro *Io*; o *Io* vi sono soltanto come puro *questi*, e l'og- [2]

getto similmente soltanto come puro *questo*. Io, *questi*, son *certo* di *questa* cosa non già perché *Io* mi sia sviluppato come coscienza o abbia mosso variamente il pensiero. E neppure perché, secondo una moltitudine di caratteri distinti, *la cosa* di cui io son certo sia un ricco rapporto in lei stessa, o una molteplice relazione verso altre. Tutto ciò non riguarda la verità della certezza sensibile. Né Io né la cosa ha qui il significato di una varia e molteplice mediazione; Io non ha il significato di un rappresentare o di un pensare molteplice e vario; né la cosa ha il significato di molteplicità di caratteri vari: anzi la cosa *è*, ed *è* soltanto perché *è*; essa *è*, — ecco ciò che per il sapere sensibile è l'essenziale; e questo puro *essere* o questa semplice immediatezza costituisce la *verità* della cosa medesima. Altrettanto, in quanto *rapporto*, la certezza è *immediato*, puro rapporto: la coscienza è *Io* e niente altro, un puro *questi*; il *singolo* sa il puro questo, ossia sa *il singolo*.

[3] Ma nel *puro essere*, che, costituendo l'essenza di questa certezza, è da lei profferito come verità di lei stessa, vi è in gioco, se noi ben guardiamo, molto altro ancora. Una reale certezza sensibile non è solamente una siffatta pura immediatezza, ma è anche un *esempio* di essa e di quanto vi ha gioco. Tra le innumerevoli differenze che ivi vengono in evidenza, noi troviamo ovunque la differenza principale: che cioè in tale certezza escon tosto fuori dal puro essere i due già ricordati *questi*: un *questi* come *Io*, e un *questo come oggetto*. Se *noi* riflettiamo su tale differenza, resulterà che né l'uno né l'altro sono nella certezza sensibile soltanto *immediati*, ma vi sono in pari tempo come *mediati*: io ho la certezza *mediante* qualche cos'altro, ossia mediante la cosa, e anche questa è nella certezza *mediante* qualche cos'altro, ossia mediante Io.

[1.] Questa differenza dell'essenza e dell'esempio, della immediatezza e della mediazione, non la facciamo soltanto noi, ma la troviamo nella stessa certezza sensibile; tale differenza è da intendersi in quella forma in cui essa è nella certezza sensibile, e non già in quella in cui testé la determinammo noi. Nella certezza sensibile, cioè, l'un momento è posto come ciò che, semplicemente e immediatamente, è, o come l'essenza: l'*oggetto*; ma l'altro momento è posto come l'inessenziale e il mediato che qui non è *in sé*, ma mediante qualche cos'altro: l'Io, *un sapere* che sa l'oggetto soltanto perché l'*oggetto* è; un sapere che può essere o anche non essere. Ma l'oggetto *è*; è il vero e l'essenza; esso *è*, indifferentemente dal suo venir saputo o no; esso rimane anche se non vien saputo; mentre il sapere non è, se non è l'oggetto. [4]

Si dovrà dunque considerare l'oggetto per vedere se nella certezza sensibile stessa esso sia, in effetto, come un'essenza tale quale dalla certezza sensibile vien fatto passare; si dovrà considerare se questo concetto dell'oggetto, di essere cioè essenza, corrisponda al modo secondo il quale l'oggetto medesimo si trova nella certezza sensibile. A questo scopo noi non abbiamo da riflettere sull'oggetto, né da indagare che cosa esso in verità possa essere; ma solo da considerarlo come la certezza sensibile lo ha in lei. [5]

Proprio *a lei* devesi chiedere: *che cosa è il questo?* Se noi lo prendiamo nel doppio aspetto del suo essere come l'*ora* e come il *qui*, la dialettica che esso ha in lui avrà una forma tanto intelligibile, quanto esso stesso lo è. Alla domanda *che cosa è l'ora?* rispondiamo dunque, per es., *l'ora è la notte*. Per esaminare la verità di questa certezza sensibile è sufficiente un esperimento semplice. Noi appuntiamo per iscritto questa verità; una verità non perde niente per essere scritta, e altrettanto poco per essere conservata. Se *ora*, a [6]

mezzogiorno, noi ritorniamo a quella verità scritta, dovremo dire che essa sa ormai di stantio.

[7] Quell'ora che è la notte vien *conservato*; ossia vien trattato come ciò per cui è stato spacciato: come un *essente*; ma esso si dimostra piuttosto come un non-essente. Senza dubbio l'*ora* si conserva, ma come tale ora che non è notte; similmente, rispetto al giorno che adesso è, l'ora si conserva come tale ora che neppure è giorno, o si conserva come un *negativo* in generale. Tale ora che si conserva, non è quindi immediato, bensì mediato; infatti l'ora, come ora che resta e si conserva, è determinato *per via* che altro, ossia il giorno e la notte, non è. Ma con ciò l'ora non è meno semplice di prima, è *ora*; e in questa semplicità è indifferente verso tutto ciò che gli gioca da presso; quanto poco la notte e il giorno sono il suo essere, altrettanto poco esso è anche giorno e notte; esso non è per niente affètto da questo suo esser-altro. Un alcunché di così semplice che è per via di negazione, e che è né questo né quello, un *non-questo*, e che è anche altrettanto indifferente ad essere sia questo che quello, noi lo chiamiamo un *universale*; l'universale è dunque in effetto il vero della certezza sensibile.

[8] Anche il sensibile noi lo *enunciamo* come un universale. Ciò che noi diciamo, è: *questo*, ossia l'*universale questo*; oppure: *è*, ossia l'*essere in generale*. Certo con ciò non ci *rappresentiamo* il questo universale o l'essere in generale; ma *enunciamo* l'universale; ossia non lo enunciamo senz'altro a quel modo che in quella certezza sensibile noi lo *opiniamo*. Ma, come si vede, il più verace è il linguaggio: in esso noi confutiamo immediatamente perfino la nostra *opinione*; e poiché l'universale è il vero della certezza sensibile, e il linguaggio esprime solo questo vero, così è escluso che si possa dire quell'essere sensibile che noi *opiniamo*.

[9] Lo stesso sarà anche dell'altra forma del questo, cioè del *qui*. Per es. il *qui* è l'*albero*. Io mi vòlto, e questa verità è dileguata convertendosi nella opposta: *il qui non è un albero*, ma piuttosto *una casa*. Anche il *qui* non dilegua, ma *è* costante nel dileguare della casa, dell'albero ecc., e gli è indifferente di essere casa o albero. Di nuovo, il *questo* si mostra dunque come *semplicità mediata* o come *universalità*.

[10] La certezza sensibile, in se stessa, mostra l'universale come verità del suo oggetto; a tale certezza quindi resta come essenza il *puro essere*; ma non come un immediato, anzi come un qualcosa a cui sono essenziali negazione e mediazione; quindi anche non come ciò che noi *opiniamo* come *essere*, ma l'*essere* con la *determinazione* che esso è astrazione o il puro universale; e la *nostra opinione* per la quale il vero della certezza sensibile non è l'universale, è ciò che sol resta di fronte a questo vuoto o indifferente ora e qui.

[11] Se noi raffrontiamo la relazione nella quale il *sapere* e l'*oggetto* da prima sorgevano, con la relazione loro com'essi si vengono a trovare nel presente resultato, si vede che la relazione stessa si è rovesciata. L'oggetto che doveva essere l'essenziale è ora l'inessenziale della certezza sensibile; esso infatti è divenuto un universale; ma tale universale non è più ciò che l'oggetto avrebbe dovuto essenzialmente essere per la certezza sensibile; anzi questa adesso consiste nell'opposto, vale a dire nel sapere; e il sapere prima era l'inessenziale. La verità di questa certezza è nell'oggetto come oggetto *mio*, o è nell'*opinare*: l'oggetto è perché *io* so di esso. La certezza sensibile, dunque, è invero espulsa dall'oggetto; ma con ciò non è ancora tolta, anzi soltanto ricacciata indietro nell'Io; ora è da vedersi che cosa ci mostri l'esperienza di tale realtà della certezza sensibile.

[12] [2.] La forza della sua verità, ormai, sta dunque nell'*Io*, nella immediatezza del mio *vedere*, *udire* ecc.; il dileguare del singolo ora e del singolo qui da noi opinati, viene evitato, perché ci sono io che li trattengo. *L'ora è giorno*, perché *io* lo vedo; *il qui è un albero* per la medesima ragione. Ma in questa relazione, proprio come nella precedente, la certezza sensibile fa esperienza in lei della medesima dialettica. *Io*, *questi*, vedo l'albero e *lo affermo come il qui*; ma un *altro Io* vede la casa e afferma che il qui non è un albero, ma piuttosto una casa. Entrambe le verità hanno una medesima autenticazione, ossia l'immediatezza del vedere e la sicurezza e l'affermazione di entrambi gli Io circa il loro sapere; ma nell'altra l'una dilegua.

[13] Ciò che ivi non dilegua è l'*Io* come *universale*, il cui vedere non è un vedere né dell'albero né di questa casa, ma è un vedere semplice che, mediato dalla negazione di questa casa ecc., è altrettanto semplice e indifferente verso ciò che vi è in gioco: verso la casa, l'albero ecc. Io non è che universale, come lo sono *ora*, *qui* o *questo* in generale. Certo io intendo dire un *Io singolo*, ma quanto poco io posso dire ciò che intendo per ora e per qui, altrettanto poco posso dire ciò che intendo per Io. Dicendo *questo qui*, *questo ora* o un *singolo*, io dico *ogni questo*, *ogni qui*, *ogni ora*, *ogni singolo*; similmente, dicendo: *Io*, *questo singolo Io*, dico *ogni Io* in generale: ciascuno è quello che io dico: *Io*, *questo singolo*, *Io*. Quando dalla scienza si esiga, quasi sua pietra di paragone, — paragone che peraltro essa non potrebbe sostenere, — di dedurre, costruire, trovare a priori (o come altrimenti si voglia dire) una così detta *questa cosa*, o *un questo essere umano*, allora è anche giusto che tale esigenza *dica* qual *questa* cosa, qual *questo* Io essa opini; ma ciò dire è impossibile.

[3.] La certezza sensibile fa dunque esperienza che [14] la sua essenza non sta nell'oggetto né nell'Io, e che l'immediatezza non è un'immediatezza né dell'uno né dell'altro; in quei due ciò che io opino è infatti un inessenziale, e l'oggetto e l'Io sono universali nei quali l'ora e il qui e l'Io che io opino non sussistono o non *sono*. Con ciò noi arriviamo a porre l'*intiero* della certezza sensibile stessa come sua *essenza*, e non più soltanto come un momento di essa; il che succedeva nei due casi dove prima l'oggetto opposto all'Io, e poi Io dovevano essere la sua realtà. È dunque soltanto la stessa *intera* certezza sensibile che, persistendo in lei come *immediatezza*, esclude da sé ogni opposizione che aveva luogo precedentemente.

Così a questa pura immediatezza non interessa più [15] l'esser-altro del qui come albero, il quale passa in un qui che è non-albero; non più interessa l'esser-altro dell'ora come giorno che passa in un ora che è notte, né interessa un altro Io a cui è oggetto qualche cos'altro. La verità di tale immediatezza si mantiene come rapporto che resta eguale a se stesso, rapporto che tra l'Io e l'oggetto non fa nessuna distinzione di essenzialità e di inessenzialità, e nel quale non può quindi neppur penetrare differenza alcuna. Io, questi, affermo dunque il qui come albero, e non mi vòlto, per modo che il qui mi divenga un non-albero. Io non voglio saperne niente che un altro Io veda il qui come non-albero, o che io stesso altra volta abbia potuto prendere il qui come non-albero e l'ora come non-giorno; ma io sono puro intuire; io, quanto a me, resto a questo: l'ora è giorno, o il qui è albero; nemmeno raffronto tra loro il qui e l'ora, ma mi attengo a *una* relazione immediata: l'ora è giorno.

Poiché così questa certezza più non vuol venir fuori [16] quando noi la rendiamo attenta a un ora che è notte

o a un Io a cui è notte, rechiamoci allora noi da lei e facciamoci indicare quell'ora che viene affermato. Noi dobbiamo bene farcelo *indicare*; giacché la verità di quel rapporto immediato è la verità di *questo* Io che si limita a un *ora* e a un *qui*. Se noi questa verità prendessimo in esame *dopo* o ne stessimo *lontani*, essa non avrebbe nessunissimo significato; perché toglieremmo l'immediatezza che le è essenziale. Noi dobbiamo perciò penetrare nel medesimo punto del tempo o dello spazio, dobbiamo mostrarli a noi; ossia dobbiamo lasciarci immedesimare con quel medesimo Io che sa con certezza. Vediamo dunque come sia costituito quell'immediato che ci viene indicato.

[17] Vien mostrato *l'ora*, *questo ora*. *Ora*; mentre esso vien mostrato, ha già cessato di essere. L'*ora* che *è*, è diverso da quello mostrato, e noi vediamo che l'ora consiste proprio in questo: nel non essere più mentre esso è; l'ora, come ci vien mostrato, è un *già stato*; e questa è la sua verità; esso non ha la verità dell'essere. È dunque vero che esso è già stato. Ma in effetto ciò che *è già stato non è un'essenza*; *esso non è*, e invece si trattava dell'essere.

[18] In questo indicare noi scorgiamo dunque soltanto un movimento con il seguente decorso: 1) Io indico l'ora, ed esso è affermato come il vero; ma io lo indico come il già stato o come un tolto; io tolgo la prima verità, e 2) adesso, come seconda verità, affermo che esso è *già stato*, è tolto. 3) Ma il già stato non è: io tolgo l'esser-già-stato o l'esser-tolto, tolgo la seconda verità, nego quindi la negazione dell'ora, e torno così alla prima affermazione che l'*ora è*. L'ora e l'indicare l'ora son dunque così costituiti che né l'uno né l'altro è un semplice immediato, ma un movimento che ha in lui diversi momenti. Vien posto *questo*; ma piuttosto vien posto *un altro*, o il questo vien tolto; e tale *esser-altro* o

togliere del primo viene anch'esso *di nuovo tolto*, e così ricondotto al primo. Ma questo primo, riflesso in se stesso, non è precisamente ciò che era per lo innanzi, ossia un *immediato*; ma è appunto *un qualcosa di riflesso in se stesso* o di *semplice* che nell'esser-altro resta ciò che esso è: un ora che è assolutamente molti ora; e questo è il vero ora, l'ora come semplice giorno, che ha in sé molti ora, cioè ore; un tale ora, una ora, è anche molti minuti, e questo ora è di nuovo molti ora ecc. — L'*indicare* è dunque esso stesso il movimento esprimente ciò che l'ora è in verità, ossia un resultato o una molteplicità di ora nel suo insieme raccolta; e l'indicare è l'imparare per esperienza che ora è un *universale*.

[19] Il *qui indicato*, che io tengo fermo, è altrettanto un *questo* qui che, in effetto, *non* è un *questo* qui, ma avanti e dietro, un sopra e un sotto, un destra e sinistra. Il sopra è a sua volta un tale molteplice esser-altro in sopra, sotto ecc. Il qui che doveva venir mostrato, dilegua in altri qui; ma anche questi, alla loro volta, dileguano. L'indicato, il tenuto fermo e il permanente è un *questo negativo* che *è* così, soltanto perché i *qui* vengon presi com'essi debbono, ma con ciò stesso si tolgono; esso è soltanto un complesso semplice di molti qui. Il qui che viene opinato sarebbe il punto; ma il punto non *è*; anzi, mentre esso viene indicato come essente, l'indicare mostra essere non già un sapere immediato, ma un movimento che dal qui opinato, attraverso molti qui, giunge a quel qui universale che è una molteplicità semplice di qui, proprio come il giorno è una molteplicità semplice di ora.

[20] È chiaro che la dialettica della certezza sensibile altro non è se non la semplice storia del movimento di questa certezza medesima o della sua esperienza; ed è pur chiaro che anche la certezza sensibile altro

non è se non quella storia. La stessa coscienza naturale giunge dunque di continuo a questo resultato: che cosa, in tale certezza, è il vero; e di ciò fa esperienza; ma come lo raggiunge, così di nuovo sempre lo oblia, e ricomincia da capo il movimento. Si rimane quindi stupiti quando contro tale esperienza si sostiene come esperienza universale (anche come affermazione filosofica o addirittura come resultato dello scetticismo) che la realtà o l'essere di cose esteriori, in quanto siano dei *questi* o siano sensibili, hanno per la coscienza verità assoluta. Una tale asserzione non sa che cosa essa si dica, non sa che dice proprio il contrario di ciò che vuol dire. Per la coscienza la verità del *questo* sensibile deve essere esperienza universale; ma, piuttosto, universale esperienza è il contrario; già quella coscienza toglie di nuovo una verità del genere (come, per es., *il qui è un albero*, o *l'ora è il mezzogiorno*) e pronuncia il contrario: il qui *non* è un albero, bensì una casa; e ciò che in questa asserzione togliente la prima è di nuovo una egual asserzione di un questo sensibile, vien tolto allo stesso modo da quella coscienza; e in verità in ogni certezza sensibile si fa esperienza solo di ciò che noi abbiamo veduto, cioè del *questo* come di un *universale*; la qual cosa è il contrario di ciò che quella asserzione assicura essere esperienza universale. — In questo richiamo all'esperienza universale sia permesso anticipare una considerazione che apparterrebbe propriamente alla sfera della pratica. Da questo punto di vista, a coloro che sostengono quella verità e certezza della realtà degli oggetti sensibili può venir detto che essi sono da rinviare alla più bassa scuola della saggezza, gli antichi misteri eleusini di Cerere e di Bacco, e che debbono anzitutto imparare il segreto del mangiare il pane e del bere il vino; infatti l'iniziato a quei misteri non soltanto giunge a dubitar dell'essere delle cose sensibili, ma anche a disperarne; e

da una parte consuma egli stesso la loro nullità, e d'altra parte la vede consumare. Anche agli animali non è preclusa tale saggezza; anzi essi si dimostrano iniziati nel modo più profondo ad essa; giacché non restano fermi dinanzi alle cose sensibili come in sé essenti, ma, disperando di quella realtà e ben certi della loro nullità, le raggiungono senz'altro e se ne cibano; e la natura intera celebra com'essi questi aperti misteri che insegnano qual sia la verità delle cose sensibili.

[21] Ma anche coloro che mettono avanti una tale affermazione, conformemente alle asseverazioni precedenti, dicono immediatamente il contrario di ciò che opinano, — fenomeno che è forse il più adatto a indurre a riflettere sulla natura della certezza sensibile. Essi discorrono dell'esserci di oggetti *esteriori*, i quali, più precisamente, possono venir determinati come cose *effettuali*, assolutamente *singole*, *del tutto personali*, *individuali*, delle quali ognuna non ha più la propria assolutamente eguale; secondo loro, questo esserci avrebbe verità e certezza assoluta. Essi opinano bensì *questo* pezzo di carta sul quale io scrivo o, meglio, ho scritto *questo*; ma ciò che opinano essi non lo pronunziano. Se realmente volessero *dire* questo pezzo di carta cui essi opinano, e se proprio lo volessero *dire*, ciò riuscirebbe impossibile, perché il questo sensibile, che viene opinato, è *inattingibile* al linguaggio che appartiene alla coscienza, a ciò che è in sé universale. Nel reale tentativo di pronunziare la cosa, essa si disintegrerebbe; coloro che ne iniziassero una descrizione, non la potrebbero condurre a termine, ma dovrebbero lasciarla ad altri i quali poi, alla loro volta, finirebbero col confessare di discorrere di una cosa che non è. Essi dunque opinano *questo* pezzo di carta, questo qui che è tutt'altro da quello là, ma discorrono di « *cose* effettuali, di *oggetti esterni* o *sensibili*, di *essenze assoluta-*

mente singole» ecc.; ossia essi dicon di tutto ciò soltanto l'*universale*; quindi ciò che vien chiamato l'ineffabile non è altro che il non-vero, il non-razionale, ciò che vien meramente opinato. — Se di una cosa niente altro vien detto, tranne che essa è *una cosa effettuale*, un *oggetto esteriore*, allora essa è soltanto un alcunché di molto comune; e si enuncia piuttosto la sua *eguaglianza* con tutto, che non la sua differenza. Quando io dico: una *singola cosa*, io la esprimo piuttosto come un *del tutto universale*; giacché ogni cosa è una singola cosa; e, egualmente, *questa* cosa è tutto ciò che si vuole. Se la cosa noi la determiniamo più esattamente come *questo pezzo di carta*, ecco che *ogni* e *qualsivoglia* carta è *un questo* pezzo di carta, e io ho pur sempre detto l'universale. Ma se al parlare, che ha la divina natura di invertire immediatamente l'opinione, di farla divenire altro e di impedirle così di *pronunciar parola*, io voglia venire in aiuto *indicando* questo pezzo di carta; in questo caso io faccio esperienza di ciò che in effetto sia la verità della certezza sensibile; così indico quel pezzo di carta come un *qui* che è un qui di altri qui, o che è, in lui stesso, un *insieme semplice* di molti *qui*, ossia un universale; io lo prendo come esso in verità è, e anziché sapere un qualche cosa di immediato, io lo prendo per vero: *io percepisco*.

II.

La percezione

o la cosa e l'illusione.

[22] La certezza immediata non prende il vero, perché sua verità è l'universale; ma essa vuol prendere il *questo*. Invece, tutto ciò che per lei è l'essente, la percezione

lo prende come Universale. Dacché suo principio in generale è l'universalità, i momenti di essa, immediatamente distinguentisi, sono: Io come Io universale, e l'oggetto come oggetto universale. Quel principio è *sorto* a noi; e quindi il nostro apprendere la percezione non è più un apprendere apparente, come era quello della certezza sensibile, ma necessario. Nell'atto in cui il principio sorge son già contemporaneamente divenuti i due momenti, i quali al loro apparire soltanto *vengon fuori*: l'uno il movimento dell'indicare; l'altro il movimento medesimo, ma come alcunché di semplice; l'uno il *percepire*, l'altro l'*oggetto*. Secondo l'essenza, l'oggetto è lo stesso che il movimento; il movimento, il dispiegamento e la distinzione dei momenti; l'oggetto, il loro esser raccolti insieme. Per noi o in sé, l'universale come principio è l'*essenza* della percezione, e di contro a questa astrazione i due distinti, il percipiente e il percepito, sono l'*inessenziale*. In effetto peraltro, dacché entrambi sono anche l'universale o l'essenza, sono entrambi essenziali; ma mentre essi stanno in reciproco rapporto come opposti, nel rapporto soltanto l'uno può costituire l'essenziale, e la differenza dell'essenziale e dell'inessenziale deve spartirsi in essi. L'uno, determinato come il Semplice, cioè l'oggetto, è l'essenza, indifferente verso il suo venir percepito o meno; ma il percepire, quale movimento, è l'incostante che può essere o non essere, ed è l'inessenziale.

Ora, questo oggetto deve venir determinato più da vicino, e questa determinazione dev'esser brevemente sviluppata dal resultato ottenuto; uno sviluppo più particolareggiato non è qui a suo luogo. Il principio dell'oggetto, l'universale, è, nella sua semplicità, un *mediato*; ciò l'oggetto dovrà esprimere in lui come natura sua; così esso mostrasi come la *cosa dalle molte proprietà*. La ricchezza del sapere sensibile appartiene [23]

alla percezione e non alla certezza immediata, dove essa ricchezza aveva soltanto un gioco collaterale; infatti soltanto la percezione ha nella sua essenza la *negazione*, la differenza o la varietà molteplice.

[24] [*Il concetto semplice della cosa*]. — Il questo è dunque posto come *non questo* o come *tolto*, e, quindi, non come un nulla, anzi come un nulla determinato, o come *un nulla di un contenuto*, cioè *del questo*. Perciò il sensibile è esso stesso ancora presente, ma non come dovrebbe essere nella certezza immediata, ossia come il singolo dell'opinione, bensì come universale, o come ciò che si determinerà come *proprietà*. *Il superare* presenta il suo vero duplice significato che noi abbiamo visto nel negativo; è un *negare* e parimente un *conservare*. Il nulla, come *nulla del questo*, conserva l'immediatezza ed è esso stesso sensibile: ma è una immediatezza universale. — Ma l'essere è un universale per ciò che ha in lui la mediazione o il negativo; mentre l'essere *esprime* ciò nella sua immediatezza, esso è una proprietà *distinta e determinata*. Ma così sono parimente poste *molte* di queste proprietà, delle quali l'una è la negativa dell'altra. Venendo espresse nella *semplicità* dell'universale, queste *determinatezze* che veramente sono proprietà mediante il sopravvenire di una determinazione ulteriore, si rapportano *a se stesse*, sono *indifferenti* l'una verso l'altra, ciascuna per sé, libera dalle altre. Ma anche l'universalità semplice ed eguale a se stessa è essa stessa distinta e libera da quelle sue determinatezze; essa è il puro rapportarsi a se stesso o è il *mezzo* dove quelle determinatezze, tutte quante, sono; dove tutte quante, dunque, si *compenetrano* in essa come in un'unità *semplice*, ma senza *toccarsi*; giacché esse sono indifferentemente per sé proprio per via della partecipazione a questa universalità. — Tale astratto mezzo universale che può venir detto la *cosalità* in generale o l'*essenza pura*, non è altro dal *qui* e dall'*ora*, com'essi si sono mostrati, cioè come un *insieme semplice* di molti; ma anche i molti, *nella loro determinatezza*, sono essi stessi *semplicemente universali*. Questo sale è un qui semplice ed è in pari tempo molteplice; è bianco, ed è *anche* sapido, ed è *anche* cubico di forma, e *anche* di un *peso* determinato ecc. Tutte queste molte proprietà sono in un *qui* semplice, dov'esse dunque si compenetrano; nessuna ha un qui diverso da quello dell'altra, anzi ciascuna è ovunque dove è anche l'altra; e in pari tempo, senza essere staccate per via di qui diversi, in questa compenetrazione esse non si affèttano; il bianco non affètta né altera il cubico, entrambi non toccano il sapido ecc.; anzi ciascuna, poiché è un semplice *rapportarsi a se stessa*, lascia in pace le altre e loro si rapporta solo mediante un indifferente *anche*. Questo «*anche*» è dunque proprio il puro universale o il mezzo: è la *cosalità* che raccoglie insieme quelle proprietà.

[25] In questa relazione che è resultata, per la prima volta il carattere dell'universalità positiva è sviluppato e lo si può osservare; ma si presenta anche un un altro lato che deve venir preso in considerazione. Ossia, dato che le molte determinate proprietà fossero senz'altro indifferenti e si rapportassero solamente ciascuna a se stessa, non sarebbero proprietà *determinate*; esse infatti lo sono in quanto si *distinguono* e si *rapportano* ad *altre* proprietà come opposte. Esse però, secondo questa opposizione, non possono stare insieme nell'unità semplice del loro mezzo, la quale è loro tanto essenziale quanto la negazione; la distinzione di quest'unità, in quanto essa non è un'unità indifferente, anzi un'unità che esclude e nega altro, cade dunque oltre questo mezzo semplice. E perciò questo non è

soltanto un *anche*, unità indifferente, ma altresì un *Uno*, *un'unità esclusiva*. — L'Uno è il *momento della negazione*, in quanto esso si rapporta a se stesso in modo semplice ed esclude altro, cosicché la *cosalità* è determinata come *cosa*. Nella proprietà la negazione è come *determinatezza* che fa immediatamente uno con l'immediatezza dell'essere la quale, in grazia di questa unità con la negazione, è universalità; ma la negazione è come *Uno* quando è liberata da quest'unità con il contrario, ed è in se e per se stessa.

[26] In questi momenti presi insieme è compiuta la cosa come il vero della percezione, — per quanto qui possa esser necessario sviluppare questo processo. Essa è α) l'universalità indifferente e passiva, l'*anche* delle molte proprietà o, piuttosto, *materie*; β) la negazione non meno semplice o l'*Uno*, l'esclusione di proprietà opposte; e γ) le molte *proprietà* stesse, il rapporto dei due primi momenti; la negazione com'essa rapportasi all'elemento indifferente ed ivi si espande come una copiosità di differenze: il punto della singolarità che nel mezzo del sussistere si irradia nella molteplicità. Secondo quel lato per cui queste differenze appartengono all'indifferente mezzo, anch'esse sono universali, si rapportano solo a sé e non si affèttano tra di loro; ma secondo quel lato per cui esse appartengono all'unità negativa sono in pari tempo esclusive; ma questo rapporto di opposizione esse lo hanno necessariamente in proprietà che sono lontane dal *loro anche*. L'universalità sensibile, ossia l'unità *immediata* dell'essere e del negativo, è *proprietà* soltanto ora, in quanto da tale universalità sono sviluppati e distinti l'uno dall'altra l'Uno e l'universalità pura, ed essa li conchiude entrambi; soltanto questo rapporto di essa con i puri momenti essenziali compie la *cosa*.

[*La percezione contraddittoria della cosa*]. — Così [27] è ora costituita la cosa della percezione; e la coscienza, in quanto suo oggetto è la cosa, è determinata come Percipiente. Essa ha *solo da prendere* l'oggetto e da comportarsi come puro assumere; ciò che così le risulta è il vero. Se in questo prendere essa esplicasse una qualche attività, con un simile atto dell'attribuire o del tralasciare altererebbe la verità. Poiché l'oggetto è il vero e l'universale, l'eguale a se stesso, e la coscienza si è il mutevole e l'inessenziale, le può accadere di assumere l'oggetto in guisa non giusta, le può accadere di illudersi. L'attività percettiva ha la consapevolezza della possibilità dell'illusione, giacché nell'universalità, che è il Principio, l'*esser-altro* è anche esso immediatamente per l'attività percettiva, ma come il *nullo*, come il tolto. Perciò il suo criterio della verità è *l'eguaglianza con se stesso*, e il suo comportamento è di assumere l'eguale a sé. Essendo in pari tempo il diverso per essa, essa è un rapportare gli uni a gli altri i diversi momenti del suo assumere. Se peraltro in questo confronto scaturisca una ineguaglianza, questa non è una non-verità dell'oggetto (ché esso è l'eguale a se stesso) ma del percepire.

Vediamo ora quale esperienza la coscienza faccia [28] nel suo effettivo percepire. *Per noi* una tale esperienza è già contenuta nello sviluppo, com'è testé resultato, dell'oggetto e della relazione della coscienza verso di questo, e non sarà che lo sviluppo delle contraddizioni ivi implicite. — L'oggetto che io apprendo si presenta come *puramente uno*; inoltre io mi accorgo della proprietà che è in esso e che è *universale*, ma che perciò va oltre la singolarità. Dunque il primo essere dell'essenza oggettiva, in quanto questa era un Uno, non era il suo vero essere; poiché l'*oggetto* è il vero, in me cade la non-verità, e l'apprendere non era giusto. Anzi, in for-

za dell'*universalità* della proprietà, io devo prendere l'essenza oggettiva piuttosto come una *comunanza* in generale. Inoltre ora io percepisco la proprietà come *determinata*, come *opposta* ad altro ed escludente questo altro. In effetto dunque io non ho rettamente appreso l'essenza oggettiva determinandola come *comunanza* con altre o come la continuità; e in forza della *determinatezza* della proprietà io devo anzi separare la continuità e porre l'essenza oggettiva come un Uno esclusivo. In quest'uno, quand'esso è stato separato, io trovo molte di tali proprietà le quali, non affèttandosi reciprocamente, sono reciprocamente indifferenti; quindi io non ho percepito rettamente l'oggetto quando lo ho appreso come un alcunché *esclusivo*; anzi, come prima esso era soltanto continuità in generale, così è ora un universale *mezzo a comune*, dove ciascuna delle molte proprietà, — intese come *universalità* sensibili, — è per sé, e, come *determinata*, esclude le altre. Ma così anche il semplice e il vero che io percepisco non sono universale mezzo, anzi sono la *singola proprietà* per sé, la quale peraltro, così, non è né proprietà né un determinato essere; essa infatti né sta in un Uno, né sta in rapporto ad altra. Ma proprietà essa è solo in un uno, e determinata essa è solo in rapporto ad altra. Come questo puro rapportarsi a se stesso, essa, non avendo più in lei il carattere della negatività, rimane soltanto un *essere sensibile* in generale. E la coscienza, per la quale ora un essere sensibile è, è soltanto un *opinare*, ossia è completamente fuori dal percepire e ritornata in se stessa. Ma l'essere e l'opinare sensibili passano anch'essi nel percepire: io sono ancora respinto all'inizio e trascinato nel medesimo circolo che in ogni momento e come totalità toglie se stesso.

[29] Quindi la coscienza necessariamente lo ripercorre; ma ora non come la prima volta. Essa, cioè, quanto al

percepire, ha fatto esperienza che il resultato e il vero del percepire ne sono anche la risoluzione, o sono la riflessione dal vero in se stesso. Così per la coscienza si è determinata l'essenziale costituzione del suo percepire: non di essere un semplice puro assumere, ma, *nel suo assumere*, di essere parimente *riflessa*, dal vero, in se stessa. Questo ritorno della coscienza in se stessa, — ritorno che essendosi mostrato essenziale al percepire, *si mischia* immediatamente nel puro assumere, — altera il vero. In pari tempo la coscienza conosce questo lato come il suo e lo prende su di sé, per modo ch'essa conserverà puro l'oggetto vero. — Così, come prima nella certezza sensibile, ora è qui presente nel percepire il lato per cui la coscienza viene risospinta in se stessa; ma anzitutto non nel senso in cui ciò avveravasi nella certezza sensibile, come se la *verità* del percepire cadesse nella coscienza; anzi ora conosce che in lei cade la *non-verità* che qui si presenta. Ma con questo conoscimento la coscienza è anche capace di superare la non-verità; essa distingue la propria apprensione del vero dalla non-verità del proprio percepire; la corregge, e in quanto è essa che intraprende questa rettifica, *in lei* cadrà anche la verità come verità del *percepire*. Se ora, come si deve, si considera il comportamento della coscienza, si vedrà ch'esso è così costituito, che la coscienza non più meramente percepisce; anzi è anche consapevole della sua riflessione in sé, e separa inoltre la riflessione dalla semplice assunzione stessa.

[30] Da prima io mi accorgo dunque della cosa come di *uno*, e ho ha tenerla ferma in questa determinazione vera. Se nel movimento del percepire si presenta qualcosa di contradittorio alla cosa, ciò è da riconoscere come mia *pura* riflessione. Ora, nella percezione, si presentano anche diverse proprietà che sembrano essere proprietà della cosa; ma la cosa è uno, e noi siamo

consapevoli che quella diversità, per cui la cosa cessava di essere uno, cade in noi. Dunque in effetto questa cosa è bianca soltanto al *nostro* occhio, sapida *anche*, alla *nostra* lingua, cubica *anche*, al *nostro* tatto ecc. Tutta la diversità di questi lati noi non la prendiamo dalla cosa, ma da noi stessi; così, per noi, essi lati cadono l'uno fuori dell'altro; per es., al nostro occhio che è del tutto separato dalla nostra lingua ecc. Quindi noi siamo l'*universale mezzo* nel quale tali momenti, sceverandosi l'uno dall'altro, sono per sé. Poiché dunque consideriamo come riflessione nostra la determinatezza di essere universale mezzo, conserviamo con ciò l'autoeguaglianza e la verità della cosa: di essere uno.

[31] Ma questi *lati diversi* che la coscienza prende su di sé, considerati ciascuno per sé come trovantesi nell'universale mezzo, sono *determinati*; il bianco è soltanto in opposizione al nero ecc.; e la cosa è uno, proprio perché si oppone ad altre. In quanto peraltro *è uno*, essa non esclude da sé altre cose (giacché essere Uno significa essere l'universale rapportarsi a se stesso; ed essendo essa un uno, è piuttosto eguale a tutte) ma le esclude per via della *determinatezza*. Le cose stesse dunque son *determinate in sé e per sé*; esse hanno delle proprietà mediante le quali si distinguono dalle altre. Poiché la *proprietà* è la proprietà *propria* della cosa o è una determinatezza nella cosa stessa, questa ha *parecchie* proprietà. Infatti, in primo luogo, la cosa è il vero; essa è in [*an*] *se stessa*; e ciò che è in [*an*] lei, vi è come sua propria essenza, e non è dunque in virtù di altre cose; quindi, in secondo luogo, le proprietà determinate non sono in virtù di altre cose soltanto, e per altre cose, anzi sono in lei stessa; ma queste sono proprietà determinate *in lei* soltanto, in quanto son molte e reciprocamente distinguentisi: e, in terzo luogo,

mentre le proprietà sono così nella cosalità, esse sono in sé e per sé, e reciprocamente indifferenti. È dunque in verità la cosa stessa che è bianca, e *anche* cubica, e *anche* sapida ecc.; ossia la cosa è l'*anche* o l'*universale mezzo* nel quale le molte proprietà sussistono l'una fuori dell'altra senza toccarsi e senza togliersi. E presa così, essa vien presa come il vero.

[32] In tale percepire la coscienza è ora in pari tempo consapevole ch'essa si riflette *anche* in se stessa, e che nel percepire si presenta il momento opposto all'*anche*. Ma questo momento *è unità* della cosa con se stessa, unità che esclude da sé la differenza. È dunque l'unità che la coscienza dovrà prendere su di sé, poiché la cosa è il *sussistere delle molte proprietà diverse e indipendenti*. Della cosa dicesi dunque che *essa è* bianca, e *anche* cubica, e anche sapida ecc. Ma *in quanto* essa è bianca, non è cubica e *in quanto* cubica e anche bianca non è sapida ecc. L'*unificare* queste proprietà tocca soltanto alla coscienza; nella cosa, quindi, essa non deve lasciarle confluire in un uno. Alla fine la coscienza mette in gioco quell'*in quanto*, e con ciò mantiene le proprietà l'una fuori delle altre, e la cosa come un anche. Per l'esattezza, l'*esser-uno* viene anzitutto preso su di sé dalla coscienza in un modo tale, per cui ciò che veniva chiamato proprietà viene ora presentato come *materia libera*. Per tal modo la cosa è elevata al vero *anche*, divenendo una raccolta di materie; e invece di esser uno, diviene una superficie soltanto circoscrivente.

[33] Gettando ora uno sguardo su ciò che la coscienza ha preso su di sé per lo innanzi, e su ciò ch'essa prende su di sé adesso, su ciò che per lo innanzi essa ha ascritto alla cosa, e su ciò che le ascrive adesso, resulterà che la coscienza fa di sé nonché della cosa, alternativamente, e un puro *uno* privo di molteplicità, e un *anche* disgregato in tante materie, ciascuna delle quali fa parte

per se stessa. Mediante questo confronto la coscienza trova, dunque, non solo che il *suo* prendere il vero ha in lui la *diversità dell'assumere* e *del ritornare in se stesso*, ma trova anche che proprio il vero, proprio la cosa si mostra in questa duplice guisa. Dunque è qui presente l'esperienza che la cosa, *per la coscienza* che la accoglie, si *presenta* in modo determinato, ma in pari tempo esce *fuori* dal modo in cui si offre, per *riflettersi in sé*; ossia ha in lei stessa una verità opposta.

[34] [*Il movimento verso l'universalità incondizionata e verso il regno dell'intelletto*]. — La coscienza è dunque essa stessa fuori anche da quel secondo modo di comportarsi nel percepire, il quale consiste nel prendere la cosa come il vero Eguale a se stesso, e sé come il non-eguale, come ciò che, fuori dell'eguaglianza, sta ritornando in se stesso; e ora, alla coscienza, l'oggetto è questo intero movimento che prima si distribuiva nella coscienza e nell'oggetto. La cosa è *uno*, riflessa in se stessa; essa *è per sé*; ma è anche *per un altro*, e invero è un *Altro* per sé, *quant'essa* è per un altro; così la cosa è per sé e *anche* per un altro; è un *duplice* diverso essere, ma è *anche Uno*; ma l'esser-uno contraddice a questa sua diversità; per conseguenza la coscienza dovrebbe ancora una volta prender su di sé quel riunire, e tenerlo lungi dalla cosa. La coscienza dovrebbe dire che la cosa *in quanto* è per sé non è per altro. Soltanto, alla cosa stessa conviene anche l'esser-uno, e la coscienza ne ha avuto esperienza; la cosa è essenzialmente riflessa in sé. L'*anche*, ossia la differenza indifferente cade nella cosa, non meno di quel che vi cada l'*esser-uno*; ma, essendo i due momenti diversi, cadono non già nella medesima cosa, ma in cose *diverse*; la contraddizione che è nell'essenza oggettiva in generale, si distribuisce in due oggetti. La cosa

è certo in sé e per sé, eguale a se stessa; ma quest'unità con se stessa vien disturbata da altre cose; così è conservata l'unità della cosa, e in pari tempo l'esser-altro fuori di essa nonché fuori della coscienza.

[35] Sebbene ora la contraddizione dell'essenza oggettiva sia distribuita in cose diverse, anche la singola cosa separata dovrà pur venir raggiunta dalla differenza. — Le *diverse cose* son dunque poste *per sé*; e il conflitto cade così reciprocamente in loro, che ciascuna non da se stessa è diversa, ma solo dalle altre. Ma con ciò ciascuna è determinata essa stessa *come un distinto*, e ha *in lei* la differenza *essenziale* dalle altre; ma in pari tempo non così che questa sia un'opposizione nella cosa medesima; anzi questa per sé *è determinatezza semplice*, costituente quel suo essenziale carattere, per cui essa cosa è distinta dalle altre. In effetto, dacché la diversità è nella cosa, è ivi bensì necessariamente come *effettuale* differenza di costituzione varia; ma dato che la determinatezza costituisce l'*essenza* della cosa, per cui la cosa medesima si distingue dalle altre ed è per sé, ecco che tale costituzione molteplice e varia è l'*inessenziale*. Con ciò la cosa ha bensì in lei nella sua unità il *duplice in quanto*, ma con *valore ineguale*, per cui tale esser-opposto non diviene la reale opposizione della cosa stessa; peraltro in quanto questa viene a trovarsi in opposizione per via della sua *differenza assoluta*, ha opposizione verso un'altra cosa fuori di lei. Quella che è la molteplice varietà, è bensì ancora necessariamente nella cosa, né può quindi restar lungi da essa; ma le *è inessenziale*.

[36] Ora, tale determinatezza che costituisce il carattere essenziale della cosa e che la distingue da ogni altra, è così determinata che, mediante essa, la cosa è in opposizione alle altre, pur dovendosi, anche in questa opposizione, mantenere per sé. Ma la cosa è cosa o è

un uno che è per sé, solo in quanto essa non sta in questo rapporto verso altre; in questo rapporto è infatti digià posto il nesso con un'altra cosa, e il nesso con un'altra è il cessare dell'esser-per-sé. Proprio mediante il suo *carattere assoluto* e mediante la sua opposizione, la cosa è *in relazione* verso *altre*, ed è essenzialmente soltanto questa relazione; ma la relazione è la negazione dell'indipendenza della cosa; e la cosa va anzi a fondo per via della sua proprietà essenziale.

[37] Per la coscienza è dunque necessaria l'esperienza di come la cosa, proprio mediante la determinatezza che costituisce la sua essenza e il suo esser-per-sé, vada a fondo; e tale necessità, secondo il suo concetto semplice, può venir considerata brevemente così: la cosa è posta come esser-*per-sé* o come assoluta negazione di ogni esser-altro, e quindi come negazione assoluta che si rapporta solo con sé; però la negazione che si rapporta solo con sé è toglier *se stesso*, ossia è avere la propria essenza entro un altro.

[38] In effetto la determinazione dell'oggetto, come esso è resultato, non contiene nient'altro. Esso deve avere in se stesso una proprietà essenziale che ne costituisce il suo semplice esser-per-sé; ma, pur nella semplicità, esso deve avere in lui anche la diversità, la quale deve essere *necessaria*, ma non deve però costituire la determinatezza *essenziale*. Ma questa è una distinzione la quale ora è soltanto nelle parole; l'*inessenziale* che in pari tempo deve essere *necessario*, toglie se stesso, ossia è ciò che testé venne chiamato la negazione di se stesso.

[39] Con ciò cade l'ultimo *in quanto* che separava l'esser-per-sé e l'essere per altro. *Sotto un unico e medesimo riguardo* l'oggetto è piuttosto il *contrario di se stesso*: *è per sé in quanto è per altro*, ed è *per altro in quanto è per sé*. Esso è *per sé*, è riflesso in se stesso, è Uno; ma questo essere *per sé*, essere riflesso in se stesso ed essere

Uno, è in unità con il contrario, l'*esser-per-altro*, ed è posto quindi solo come un tolto; o questo *esser-per-sé* è tanto *inessenziale*, quanto ciò che solo doveva esser l'inessenziale, vale a dire quanto la relazione verso altro.

Con ciò l'oggetto è tolto nelle sue determinatezze [40] o nelle determinatezze che dovevano costituire la sua essenza, non meno di quel ch'esso diventasse un tolto nel suo essere sensibile. Movendo dall'essere sensibile, l'oggetto diviene un universale; ma questo universale, poiché *deriva dal sensibile*, è da questo essenzialmente *condizionato*; e perciò non si tratta davvero di universalità eguale a se stessa, ma di universalità che, *affètta da una opposizione*, si separa per ciò negli estremi della singolarità e della universalità, dell'uno delle proprietà e dell'anche delle materie libere. Queste pure determinatezze sembrano esprimere l'*essenziale* stesso, ma esse sono soltanto un *esser-per-sé* che è affètto dall'*essere per un altro*; peraltro dacché entrambi sono essenzialmente *in una unità*, è ora presente l'universalità incondizionata e assoluta; soltanto qui la coscienza entra veramente nel regno dell'intelletto.

Dunque la singolarità sensibile dilegua bensì nel [41] movimento dialettico della certezza immediata, e diviene universalità, ma *universalità* soltanto *sensibile*. L'opinare è dileguato, e il percepire prende l'oggetto com'esso è *in sé* o come Universale in generale; in esso, quindi, la singolarità sorge come singolarità vera, come *esser-in-sé dell'uno*, o come *esser-riflesso in se stesso*. Ma si tratta ancora di un esser-per-sé *condizionato*, *accanto al quale* viene a trovarsi un altro esser-per-sé, cioè l'universalità che, opposta alla singolarità, è da questa condizionata. E questi due estremi che si contraddicono, non stanno soltanto *l'uno accanto all'altro*, ma sono in una unità; o, il che è lo stesso, ciò che quei

due hanno a comune, l'*esser-per-sé*, è affètto dall'opposizione in generale, ossia neppure è un *esser-per-sé*. La sofisticheria del percepire cerca di salvare questi momenti dalla loro contraddizione e di tenerli fissi mediante la distinzione dei *riguardi*, mediante l'*anche* e l'*in quanto*; così come cerca infine di cogliere il vero mediante la distinzione dell'*inessenziale* e di un'*essenza* a questo opposta. Solo, tali espedienti, anziché tenere in scacco l'illusione possibile nell'assumere, si dimostrano essi stessi nulli; e il vero, che deve venir guadagnato con questa logica della percezione, dimostra, sotto un medesimo e identico riguardo, di essere il contrario, e di aver quindi a propria essenza l'universalità priva di distinzioni e di determinazioni.

12] Queste vuote astrazioni della *singolarità* e della ad essa opposta *universalità*, così come dell'*essenza* che è congiunta con un inessenziale, di un *inessenziale* che è nello stesso tempo tuttavia necessario, sono le potenze nel gioco delle quali consiste l'intelletto percettivo, non di rado chiamato il sano intelletto umano o buon senso; esso, che si spaccia per una solida e reale coscienza, è, nel percepire, soltanto il gioco *di queste astrazioni*; e laddove esso opina di trovarsi nella condizione più ricca, trovasi invece nella più povera. Sbattuto qua e là da queste essenze nulle, dall'una vien gettato nelle braccia dell'altra; con la sua sofisticheria esso si dà cura di tener saldo e di affermare ora l'uno, ora proprio l'altro opposto; ma così si mette contro la verità, e la sua opinione della filosofia consiste nel credere ch'essa abbia a che fare soltanto con *enti di ragione*. In effetti la filosofia ha anche a che fare con simili enti, e li riconosce per le pure essenze, per gli elementi e le potenze assolute; ma così essa li conosce in pari tempo *nella loro determinatezza* e, quindi, li domina; l'intelletto percettivo li prende invece per il vero, e da essi vien gettato da un

errore nell'altro. Quest'intelletto non giunge alla consapevolezza che tali essenze semplici sono quelle che dominano in lui, anzi opina di aver sempre a che fare con un contenuto e con una materia compatti, così come la certezza sensibile non sa che la vuota astrazione del puro essere è la sua propria essenza; ma in effetto è proprio in quelle essenze che l'intelletto trascorre di qua e di là attraverso ogni contenuto e ogni materia; esse sono l'intelaiatura e la potenza dominatrice dell'intelletto medesimo; sono soltanto ciò che è il sensibile *come essenza* per la coscienza, ciò che determina le relazioni della coscienza con il sensibile e ciò in cui decorre il movimento del percepire e del suo vero. Tale decorso, — determinazione del vero e toglimento di questo determinare, ininterrottamente alternati, — costituisce propriamente la vita di tutti i giorni e il costante lavorio della coscienza percettiva, la quale opina di muoversi nella verità. Qui la coscienza non fa che procedere senza posa verso il resultato onde tutte queste verità o determinazioni essenziali vengono egualmente tolte; tuttavia in ogni singolo momento essa è consapevole di quest'*una determinatezza* come del vero; quindi, di nuovo, dell'opposta. In qualche modo la coscienza sospetta la loro inessenzialità; ma, per salvarle dall'imminente pericolo, si mette a sofisticare; e ciò che testé essa stessa affermava come il non vero, ora afferma come il vero. Mentre propriamente la natura di queste essenze non vere vuole spingere l'intelletto *a raccogliere insieme*, e quindi a togliere, i pensieri di quella *universalità* e *singolarità*, dell'*anche* e dell'*uno*, di quella *essenzialità* che è necessariamente congiunta con una *inessenzialità* e di un *inessenziale* che per altro è necessario, — *pensieri* di inessenze, — contro ciò l'intelletto recalcitra e si aiuta con i puntelli dell'*in quanto* e dei diversi *riguardi*, o col prender su di sé l'un pensiero per mantenere l'altro

separato e come vero. Ma è in sé e per sé la natura di queste astrazioni, quella che le raccoglie insieme; il buon senso è preda di loro che lo travolgono nel loro gorgo. Esso vorrebbe conferir loro il carattere della verità, ora prendendo su di sé la loro non-verità, chiamando ora l'illusione una parvenza di cose infide e separando l'essenziale da ciò che a loro è necessario, e che pur deve essere inessenziale, e mantenendo quello, come lor verità, contro questo; — mentre così l'intelletto vuol conferir verità a quelle astrazioni, ad esse non mantiene la loro verità, ma a se stesso dà la non-verità.

III.

Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile.

[43] Nella dialettica della certezza sensibile, alla coscienza l'udire, il veder ecc. sono svaniti nel passato, ed essa, come percepire, è giunta a pensieri che peraltro raccoglie insieme soltanto entro l'incondizionatamente universale. Questo incondizionato non sarebbe altro che l'*estremo* dell'*esser-per-sé*, — estremo che si mette da uno dei lati, — qualora venisse preso come quieta e semplice essenza, giacché così di contro a lui si metterebbe la non essenza; rapportato peraltro a questa, sarebbe ancora inessenziale, e la coscienza non sarebbe uscita dall'illusione del percepire; ma si è palesata come un qualcosa che è ritornato in sé da un siffatto condizionato esser-per-sé. — Questo universale incondizionato il quale è ormai il vero *oggetto* della coscienza, è tuttavia ancora oggetto della coscienza medesima che non ha compreso

peranco il suo *concetto* come *concetto*. Le due cose sono essenzialmente da distinguere; alla coscienza l'oggetto, dalla relazione verso un Altro, è tornato in se stesso e quindi è divenuto, *in sé*, concetto; ma per se stessa la coscienza non è ancora il concetto, epperò non conosce sé in quell'oggetto riflesso. Mediante il movimento della coscienza quell'oggetto è *per noi* così divenuto, che quella è intrecciata nel divenire di questo, cosicché la riflessione sui due lati è la medesima o è una riflessione sola. Poiché tuttavia in quel movimento la coscienza ha avuto a contenuto soltanto l'essenza oggettiva, e non la coscienza come tale, così per essa il resultato è da porsi in significato oggettivo; e la coscienza è quindi da porsi come tuttora ritornante dal Divenuto, così che questo, come Oggettivo, le è l'essenza.

[44] Così l'intelletto ha bensì tolto la sua propria non verità e la non verità dell'oggetto; e ciò che così gli è resultato è il concetto del vero come vero che è *in sé*; che non è ancora concetto, o che manca dell'*esser-per-sé* della coscienza; un vero cui l'intelletto, senza in esso sapersi, lascia fare a suo modo. Questo vero s'arrangia, secondo l'essenza sua, per se stesso, così che la coscienza non partecipa della sua libera realizzazione, ma non fa che osservarla e, puramente, accoglierla. Quindi *noi* abbiamo anzitutto da occupare il suo posto, e dobbiamo essere il concetto il quale va formando ciò che si contiene nel resultato; soltanto in questo oggetto completamente formato che si offre alla coscienza come un essente, questa diventa coscienza concettiva.

[45] Il resultato era l'incondizionatamente universale, nel senso da prima negativo ed astratto, che la coscienza negava i suoi concetti unilaterali e, ridottili ad astrazioni, li abbandonava. Ma il resultato ha in sé il significato positivo che ivi l'unità dell'*esser-per-sé* e *dell'essere per un altro* o l'opposizione assoluta, è immediata-

mente posta come una medesima essenza. Il resultato sembra riguardi da prima soltanto la forma dei momenti l'uno verso l'altro. Ma l'esser-per-sé e l'esser-per-altro sono altrettanto il *contenuto* stesso, giacché l'opposizione, nella sua verità, non può avere alcun'altra natura che quella emersa nel resultato: che cioè il contenuto, tenuto per vero nella percezione, appartiene di fatto soltanto alla forma, nella cui unità si risolve. Questo contenuto è in pari tempo universale; non può darsi nessun altro contenuto il quale, mediante la sua speciale costituzione, si sottragga al ritorno in questa universalità incondizionata. Un simile contenuto sarebbe un qualche determinato modo di essere per sé e di comportarsi verso altro. Soltanto, *essere per sé e comportarsi verso altro in generale*, costituisce la *natura* e *l'essenza* del contenuto, la verità delle quali è di essere incondizionatamente Universale; e il resultato è senz'altro universale.

[46] Poiché peraltro questo incondizionatamente universale è oggetto per la coscienza, sorge in esso la differenza della forma e del contenuto; e nella figura del contenuto i momenti hanno quell'aspetto nel quale da prima si presentarono: di essere cioè, da una parte, universale mezzo di molte materie sussistenti, e, dall'altra, Uno riflesso in se stesso, dove la loro indipendenza è annullata. Quello è la dissoluzione dell'indipendenza della cosa o è la passività, la quale è un essere per un altro; ma questo è l'esser-per-sé. È da vedere come questi momenti si presentino nell'incondizionata universalità che è loro essenza. È anzitutto chiaro che essendo essi soltanto in quella, non stanno più per nulla l'uno fuori dell'altro, ma sono essenzialmente dei lati toglientisi in loro stessi; e che è posto solo il passare di essi medesimi l'uno nell'altro.

[*La forza e il gioco delle forze*]. — L'un momento [47] appare dunque come l'essenza trattasi da parte, come universale mezzo o come il sussistere di materie indipendenti. Ma l'*indipendenza* di queste materie non è altro che questo mezzo; o questo *universale* è in tutto e per tutto la *molteplicità* di tali diversi universali. Ma dire: l'universale, in lui stesso, sta in inseparata unità con questa molteplicità, è come dire: queste materie sono ciascuna dove è l'altra: esse si penetrano reciprocamente, ma senza toccarsi, perché, viceversa, il molteplicemente distinto è altrettanto indipendente. Ma con ciò è anche in pari tempo posta la loro pura porosità o il loro esser-tolto. A sua volta tale esser-tolto o la riduzione di questa diversità al *puro esser-per-sé*, non è altro che il mezzo stesso, e questa è l'*indipendenza* delle differenze. Ovverosia, le differenze indipendentemente poste passano immediatamente nella loro unità, e la loro unità immediatamente nel dispiegamento, e questo di nuovo nella riduzione. Ma tale movimento è ciò che dicesi *forza*. L'un momento di essa, cioè essa come espansione delle materie indipendenti nel loro essere, è la sua *estrinsecazione*; ma essa come l'esser-dileguato delle medesime è la forza che dalla sua estrinsecazione è *ricompressa* in sé, o è la *forza propriamente detta*. Ma in primo luogo la forza ricompressa in [*in*] sé *deve* estrinsecarsi; e in secondo luogo nella estrinsecazione essa è una forza che è *in* [*in*] *se* stessa, proprio come nell'esser-in-se-stessa è estrinsecazione. — Mentre così noi otteniamo entrambi i momenti nella loro unità immediata, ecco che l'intelletto, a cui il concetto della forza appartiene, è propriamente *il concetto* che sostiene i distinti momenti come distinti; giacché essi, *nella forza stessa*, non debbono essere distinti: la differenza sta quindi soltanto nel pensiero. — Ossia, in quel che sopra si è discorso è

stato posto soltanto il concetto della forza e non la sua realtà. Ma in effetto la forza è l'incondizionatamente universale che ciò che è *per un altro* lo è anche in [*an*] se stesso, o che ha in lui la differenza, perché questa è solo l'esser per *un altro*. Affinché dunque la forza sia nella sua verità, essa deve venir lasciata interamente libera dal pensiero e posta come la sostanza di quelle differenze: *prima*, essa come quell'intera forza essenzialmente restante *in* [*an*] *sé e per sé*: *poi* le sue *differenze* come momenti sussistenti *sostanzialmente* o sussistenti per sé. La forza come tale o come ricompressa in se stessa è dunque per sé come un *uno esclusivo*, al quale il dispiegamento delle materia è *un'altra essenza sussistente*; e così son posti due distinti lati indipendenti. Ma la forza è anche l'intiero: ossia essa resta ciò che è secondo il suo concetto; vale a dire, queste *differenze* restano pure forme, superficiali *momenti dileguanti*. *Le differenze* della forza *ricompressa* in se stessa, — la forza propriamente detta, — e del *dispiegamento* delle materie indipendenti, in pari tempo non sarebbero affatto, se non avessero una *sussistenza*; ossia la forza non sarebbe, se non *esistesse* in questa opposta guisa; ma l'esistere di essa in questa opposta guisa significa proprio che i due momenti sono entrambi in pari tempo *indipendenti*. — Questo movimento in cui i due momenti si rendono incessantemente indipendenti per togliersi di nuovo, è appunto ciò che devesi considerare. — In generale, è chiaro che questo movimento non è altro che il movimento del percepire, dove i due lati, il percipiente non meno del percepito, una volta sono come l'*accogliere* del vero, atto che è uno e indistinto; ma poi ogni lato è non meno *riflesso* in sé o è per sé. Qui entrambi questi lati sono momenti della forza. Essi sono in una unità, proprio come a sua volta essa, che rispetto agli estremi, i quali son per sé, appare

come il medio, si scompone appunto in questi estremi i quali sono soltanto mediante ciò. — Il movimento che dianzi si presentava come l'autodistruzione di concetti contraddittori, qui ha dunque la forma *oggettiva*, ed è movimento della forza; come resultato di esso scaturisce l'incondizionatamente universale come *non-Oggettivo* o come *Interno* delle cose.

La forza, come è stata determinata, venendo rappresentata come *tale* o come *riflessa in sé*, è l'un lato del suo concetto; ma come un estremo sostanziato, e precisamente come quello posto sotto la determinatezza dell'Uno. Con ciò il *sussistere* delle materie spiegate è escluso da essa ed è un *altro* da essa. Mentre è necessario ch'*essa stessa* sia questo *sussistere* o che si *estrinsechi*, la sua estrinsecazione si presenta così che *quell'Altro* le *sopravviene* e la sollecita. Ma in effetto, *necessariamente* estrinsecandosi, la forza ha già in lei stessa ciò che era posto come un'essenza diversa. Bisogna revocare la posizione nella quale la forza si poneva come *un Uno*, e la sua essenza, quella di estrinsecarsi, come un Altro che le sopraggiunga dall'esterno; la forza è piuttosto essa stessa questo universale mezzo del sussistere dei momenti come materie; o *essa si è estrinsecata*; e ciò che avrebbe dovuto essere la sollecitazione altra da lei, lo è invece essa stessa. Essa ora esiste dunque come il mezzo delle materie spiegate; ma ha anche essenzialmente la forma dell'esser-tolto delle materie sussistenti o è essenzialmente *Uno*; essendo *essa* posta come il mezzo di materie, *questo esser-uno* è ora *un Altro da lei*, ed essa ha questa sua essenza fuori di lei. Ma poiché essa dev'essere necessariamente quale *non* è stata ancor posta, ecco che *questo Altro sopravviene* e la sollecita alla riflessione in se stessa, o toglie la sua estrinsecazione. Ma in effetto *essa stessa* è questo esser-riflesso in sé o questo esser-tolto della

[48]

estrinsecazione; l'esser-uno dispare *com*'esso apparve, ossia come *un Altro*; *essa lo è da sé*; è forza ricompressa in sé.

[49] Ciò che sorge come altro e che la sollecita sia alla estrinsecazione, sia al ritorno in se stessa, è, quale immediatamente resulta, *esso stesso forza*; giacché l'altro si mostra tanto come universale mezzo che come uno; e si mostra così che ciascuna di queste figure sorge in pari tempo solo come momento dileguante. Quindi dato che un altro è per lei e lei per un altro, la forza non è ancora in generale uscita dal suo concetto. Ma due forze sono insieme presenti; il concetto di entrambe è bensì il medesimo; ma dalla sua unità è uscito nella dualità. Mediante lo sdoppiamento in *forze* interamente *indipendenti* l'opposizione, invece di esser restata essenzialmente soltanto momento, sembra essersi sottratta al dominio dell'unità. Bisogna vedere più da vicino in quale situazione tale indipendenza venga a trovarsi. Da prima la seconda forza, come sollecitante, e cioè come universale mezzo, si contrappone, secondo il contenuto di questo mezzo stesso, a quella che è determinata come forza sollecitata; ma poiché quella è essenzialmente alternazione di questi due momenti ed è essa stessa forza, ecco che, in effetto, universale mezzo essa è *soltanto quando venga a ciò sollecitata*; e similmente anche soltanto unità negativa o ciò che sollecita la forza al ritornare, lo è *mediante il proprio venir sollecitata*. Così anche questa differenza intercedente tra i due momenti, — che cioè l'uno debba esser ciò che *sollecita*, l'altro ciò che è *sollecitato*, — si muta nel medesimo scambio reciproco delle determinatezze.

[50] Il gioco di entrambe le forze consiste dunque in questo opposto esser-determinato di entrambe, nel loro esser-l'una-per-l'altra in questa determinazione, e nell'assoluto immediato scambio delle determinazioni: —

e solo mediante questo passaggio sono quelle determinazioni, nelle quali le forze paiono farsi avanti *indipendentemente*. Il sollecitante è posto, per es., come universale mezzo e, per contro, il sollecitato come forza ricompressa; ma quello è anch'esso universale mezzo, solo perché l'altro è forza ricompressa; o questa è per quello piuttosto il sollecitante, e soltanto essa lo fa divenire un mezzo. Quello ha la sua determinatezza solo mediante l'altro, ed è sollecitante solo in quanto dall'altro venga sollecitato ad esser sollecitante; e altrettanto immediatamente esso perde questa determinatezza a lui data, perché essa passa nell'altro, anzi vi è già passata. L'estraneo che sollecita la forza sorge come universale mezzo; il che avviene solo perché da lei esso è stato a ciò sollecitato; ma ciò significa che *essa* lo *pone* così e che, anzi, essa stessa *è essenzialmente* universale mezzo; il sollecitante essa lo pone così, proprio perché le è essenziale quest'altra determinazione, vale a dire piuttosto perché *lei stessa è quest'altra determinazione*.

[51] Per condurre a fondo l'esame di questo movimento, si può richiamar l'attenzione su questo, che anche le differenze si mostrano alla loro volta in una duplice differenza: *una volta*, come differenze di *contenuto*, essendo l'un estremo forza riflessa in sé, e l'altro, invece, mezzo delle materie; la *seconda volta*, come differenze di *forma*, essendo l'uno sollecitante, l'altro sollecitato; l'un estremo attivo, l'altro passivo. Secondo la differenza di contenuto esse sono distinte in generale, o *sono* distinte per noi; ma secondo la differenza di forma esse sono indipendenti, si separano l'una da l'altra esse stesse nel loro rapporto, e sono opposte. Così secondo entrambi i lati gli estremi non son niente *in sé*; anzi quei lati nei quali dovrebbe sussistere la loro essenza distinta sono soltanto momenti dileguanti, sono

un immediato passare di ciascun lato nell'opposto: e ciò si fa per la coscienza nella percezione del movimento della forza. Ma, come sopra si è rammentato, già per noi era quanto segue: che in sé le differenze, come *differenze di contenuto e di forma*, sparivano; che dal lato della forma, secondo l'essenza, l'elemento *attivo*, il *sollecitante* o l'*essente-per-sé*, era ciò stesso che, dal lato del contenuto, era come forza ricompressa in sé; e che l'elemento passivo, il *sollecitato* o l'essente-per-un-altro, era, dal lato della forma, ciò stesso che dal lato del contenuto presentavasi come universale mezzo delle molte materie.

[52] Di qui resulta che il concetto della forza diviene *effettuale* per via della duplicazione in due forze, — e come lo divenga. Queste due forze esistono quali essenze che son per sé; ma la loro esistenza è un movimento tale dell'una verso l'altra, che il loro essere è anzi un puro *esser-posto mediante un Altro*, ossia che il loro essere ha piuttosto il puro significato del *dileguare*. Esse non sono come estremi che trattengan per sé qualcosa di saldo, inviando reciprocamente nel punto mediale, in cui si toccano, soltanto una proprietà esteriore; ma ciò che esse sono, lo sono soltanto in quel punto e in quel contatto. Ivi è immediatamente sia l'esser-ricompresso o l'*esser-per-sé* della forza, sia l'estrinsecazione; sia il sollecitare, sia l'esser sollecitato; e con ciò questi momenti non son distribuiti in due estremi indipendenti i quali si incontrino solo nel contatto del loro vertice; anzi la loro essenza è senz'altro così costituita, che ciascuno è mediante l'altro, e che ciascuna forza non è già più, proprio mentre essa lo è, ciò ch'essa è mediante l'altro momento. Essi quindi in effetto non hanno sostanze proprie che possano sostenerli e conservarli. Il *concetto* della forza si conserva anzi come l'*essenza* nella sua stessa *effettualità*; la *forza*

come effettuale è senz'altro soltanto nell'*estrinsecazione*, la quale in pari tempo altro non è se non un toglier-se-stesso. Questa forza *effettuale*, rappresentata come libera dalla sua estrinsecazione e come per sé essente, è essa medesima la forza ricompressa in se stessa; ma in effetto anche questa determinatezza, così come è resultata, è soltanto un momento dell'*estrinsecazione*. La verità della forza rimane dunque soltanto il *pensiero* di essa medesima; e senza posa i momenti della sua effettualità, le sue sostanze e il suo movimento crollano in un'unità indistinta, che non è la forza ricompressa in sé (anche questa è infatti un simile momento), anzi questa unità è il *suo concetto come concetto*. La realizzazione della forza è dunque in pari tempo perdita della realtà; con ciò essa è divenuta piuttosto qualcosa d'interamente altro; vale a dire è divenuta questa *universalità*, cui l'intelletto dapprima o immediatamente conosce come essenza della forza; universalità la quale anche in quella realtà della forza che dev'essere, [cioè] nelle sostanze effettuali, si dimostra come sua essenza.

[*L'interno*]. — In quanto noi consideriamo *il primo* universale come il *concetto* dell'intelletto, ove la forza non è ancora per sé, ecco che ora il secondo universale è l'*essenza* della forza, essenza quale si presenta come *in sé* e *per sé*. O, viceversa, se noi consideriamo il primo universale come l'*immediato* che per la coscienza dovrebbe essere un oggetto *effettuale*, ecco che questo secondo universale è determinato come il *negativo* della forza sensibilmente oggettiva; esso è la forza, quale essa, nella sua vera essenza, è soltanto come *oggetto dell'intelletto*; quel primo universale sarebbe la forza ricompressa in se medesima o sarebbe la forza come sostanza; ma il secondo è l'*interno* delle cose, come *interno* che è identico con il concetto come concetto. [53]

[54] *[Il mondo ultrasensibile. L'interno, l'apparenza o fenomeno, l'intelletto]*. — Tale verace essenza delle cose si è ora così determinata che non immediatamente è per la coscienza; questa, anzi, ha verso l'interno una relazione mediata e, come intelletto, attraverso *questo medio del gioco delle forze, guarda nel vero fondo delle cose.* Il medio che conchiude i due estremi, l'intelletto e l'interno, è lo sviluppato *essere* della forza, essere che per l'intelletto stesso è ormai un *dileguare.* È per questo che esso dicesi *apparenza* o *fenomeno*; ché noi chiamiamo parvenza l'*essere* il quale è in lui stesso immediatamente un *non-essere.* Ma non è soltanto una parvenza, bensì apparenza, *un intiero* della parvenza. E questo *intiero*, come intiero o come *universale*, è ciò che costituisce *l'interno*, il *gioco delle forze* come *riflessione* di esso in se stesso. In esso le essenze della percezione son *poste* in guisa oggettiva per la coscienza, com'esse sono in sé, ossia come momenti che senza quiete e senza essere si tramutano immediatamente nel contrario: l'Uno immediatamente nell'universale, l'essenziale immediatamente nell'inessenziale e viceversa. Questo gioco delle forze è perciò il negativo sviluppato; ma la verità del negativo è il positivo, vale a dire l'*universale*, l'oggetto che è *in sé.* — L'*essere* di questo oggetto *per la* coscienza è mediato dal movimento dell'*apparenza*, dove l'*essere della percezione* e il sensibilmente oggettivo in generale hanno significato soltanto negativo, e da dove, dunque, la coscienza si riflette in sé come nel vero; ma di nuovo essa, come coscienza, di questo vero fa un *interno* oggettivo e distingue tale riflessione delle cose dalla sua riflessione in se stessa; nello stesso modo, il movimento mediale le è altrettanto un movimento ancora oggettivo. Perciò alla coscienza questo interno è un estremo di contro a lei; ma esso le è anche il vero, perché ivi, come nello *in-sé*, essa ha in pari tempo la certezza

di se stessa o il momento del suo esser-per-sé; essa però non è ancora consapevole di questo fondamento, giacché l'*esser-per-sé* che l'interno dovrebbe avere in lui stesso, non sarebbe altro che il movimento negativo; ma alla coscienza tal movimento è tuttora l'*oggettiva* apparenza dileguante e non ancora il suo *proprio* esser-per-sé; perciò l'interno le è bensì concetto, ma del concetto essa non conosce ancora la natura.

[55] In questo *interiore Vero*, come *assolutamente Universale* che è purificato dall'*opposizione* dell'universale e del singolo ed è divenuto *per l'intelletto*, ecco ormai dischiudersi, oltre il mondo *sensibile* come *mondo dell'apparenza*, un mondo *ultrasensibile* come mondo *vero*; oltre l'*al di qua* che dilegua, l'*al di là* che resta; un in-sé che è la prima e quindi essa stessa imperfetta apparenza della ragione o soltanto l'elemento puro dove la verità ha la sua *essenza.*

[56] *Nostro oggetto* è ormai il sillogismo che ha a suoi estremi l'interno delle cose e l'intelletto, e a suo medio l'apparenza; ma il movimento di questo sillogismo dà l'ulteriore determinazione di ciò che l'intelletto, attraverso il medio, riesce a scorgere nell'interno, e fornisce l'esperienza che l'intelletto fa di questo collegamento sillogistico.

[57] *[L'ultrasensibile come apparenza]*. — Per la coscienza, poiché non si ritrova ancora in esso, l'interno è tuttora *puro al di là*; esso *è vuoto*, essendo soltanto il nulla dell'apparenza, e, positivamente, è l'universale semplice. Tale modo di essere dell'interno si addice immediatamente a coloro, i quali sostengono che l'interno delle cose non si può conoscere; ma la ragione di ciò dovrebbe venire intesa diversamente. Di questo interno, com'esso qui immediatamente è, non è data invero nozione alcuna; e non già perché la ragione sia miope o limitata o come altrimenti si vo-

glia dire (del che qui nulla è ancor noto, non essendo noi penetrati tanto a dentro); ma proprio in forza della natura semplice della cosa stessa, vale a dire perché nel *vuoto* non vien conosciuto nulla, o, esprimendoci secondo l'altro lato, perché esso è determinato appunto come *al di là* della coscienza. — O che un cieco venga introdotto nel tesoro del mondo ultrasensibile (se pur questo mondo ne abbia uno, sia esso peculiare contenuto di esso mondo, o che la coscienza stessa costituisca questo contenuto); o che uno che ci vede venga introdotto nella pura tenebra, o, se si voglia, nella pura luce, quand'essa non è che luce pura; il resultato è certamente il medesimo; chi ha occhi non vede né nella pura luce né nella pura tenebra, proprio come il cieco non vedrebbe il tesoro in mezzo a cui si trovasse. Se, quanto all'interno e all'esser-collegato con esso mediante l'apparenza, tutto stesse qui, non resterebbe altro che tenersi all'apparenza, prender cioè per vero qualcosa che noi sappiamo non essere vero, o riempirlo di quelle fantasticherie, di quelle *apparenze*, che la coscienza si produce da sé; — e ciò affinché ci sia almeno qualcosa in quel *vuoto totale* che, chiamato anche il *Sacro*, è bensì divenuto da prima come vacuità di cose oggettive, ma che poi, come *vacuità in sé*, deve venir preso anche come la vacuità di ogni relazione spirituale e delle differenze della coscienza come coscienza; — quel vuoto totale dovrebbe rassegnarsi a un simile trattamento, perché non è degno di uno migliore; anzi perfino le fantasticherie sono sempre migliori della sua vacuità.

[58] Ma l'interno o l'al di là ultrasensibile è *sorto*; esso *viene* dall'apparenza, ed essa è la sua mediazione; ossia *l'apparenza è la sua essenza* e, in effetto, il suo riempimento. L'ultrasensibile è il sensibile e il percepito, posti come in *verità* essi sono. Ma la *verità* del *sensibile*

e del percepito è di essere *apparenza*. L'ultrasensibile è dunque *apparenza* come *apparenza*. Se si volesse con ciò intendere che l'ultrasensibile sia *dunque* il mondo sensibile o il mondo com'esso *è per l'immediata certezza sensibile e per la percezione*, sarebbe un capire a rovescio; ché anzi l'apparenza *non* è il mondo del sapere sensibile e del percepire come essente, ma è quello stesso posto *come tolto* o, in verità, *come interno*. Si suol dire che l'ultrasensibile *non* è l'apparenza; ma qui con l'apparenza non s'intende l'apparenza, bensì piuttosto il mondo *sensibile*; esso stesso come reale effettualità.

[59] [*La legge come verità dell'apparenza*]. — L'intelletto, che è nostro oggetto, si trova in una posizione tale per cui l'interno gli è divenuto soltanto come lo *in-sé* universale, non ancora riempito; il gioco delle forze ha appunto solo questo significato negativo: di non essere in sé; e ha solo questo significato positivo: di essere l'*atto del mediare*, ma fuori dell'intelletto. Ma il suo rapporto con l'interno attraverso la mediazione è il suo movimento per mezzo del quale l'interno gli si riempirà. — Il gioco delle forze è *immediatamente* per l'intelletto; *ma* il *vero* gli è l'interno semplice; quindi, altrettanto, il movimento della forza è in generale il vero solo come *Semplice*. Ma di questo gioco delle forze noi abbiamo veduto che ha la seguente proprietà: la forza *sollecitata* da un'altra forza è a sua volta il *sollecitante* per quest'altra, la quale, anche, soltanto così diviene sollecitante. Così qui è presente il solo scambio immediato o l'assoluto scambiarsi della *determinatezza* costituente l'unico *contenuto* di ciò che sorge, quello cioè di essere o universale mezzo o unità negativa. Esso, nel suo determinato sorgere, cessa esso stesso immediatamente di essere così come esso sorge; con il suo determinato sorgere sollecita l'altro lato

che, così, si *estrinseca*; ossia, questo lato è ora immediatamente ciò che doveva essere il primo. Entrambi questi lati, la *relazione* del sollecitante e la *relazione* del contrapposto contenuto determinato, sono, *ciascun per sé*, l'assoluto invertirsi e scambiarsi. Ma entrambe queste relazioni son di nuovo una medesima cosa; e la differenza di *forma*, essere ciò che sollecita e ciò che è sollecitato, è quella stessa che è la differenza di *contenuto*; vale a dire il sollecitato, come tale, il medio passivo; il sollecitante, invece, il medio attivo, l'unità negativa o l'uno. Con ciò dilegua ogni differenza di *forze speciali* che in questo movimento dovrebbero in generale esser presenti l'una contro l'altra; infatti esse dipendono soltanto da quelle differenze; e così anche, insieme con quelle due differenze, la differenza delle forze viene a coincidere con una differenza sola. In questo assoluto scambio non c'è dunque né la forza, né il sollecitare e venir sollecitato, né la determinatezza di essere mezzo sussistente e unità riflessa in se stessa; non c'è né qualcosa singolarmente per sé, né ci sono opposizioni diverse; — anzi quel che c'è in questo assoluto scambio è soltanto la *differenza come universale*, o come tale che ad essa si sono ridotte le molte opposizioni. Tale differenza come *differenza universale* è perciò *il Semplice nel gioco della forza stessa*, ed è il Vero di questo gioco; la differenza è la *legge della forza*.

[60] Mediante il suo rapporto verso la semplicità dell'interno o dell'intelletto, l'apparenza assolutamente scambievole diventa la *differenza semplice*. Da prima l'interno è soltanto l'universale in sé. Ma questo *universale* in sé semplice è in essenza, altrettanto assolutamente, la *differenza universale*; esso è infatti il resultato stesso dello scambio, ovverosia lo scambio è sua essenza: ma scambio come posto nell'*interno*, qual esso in verità è; scambio, quindi, accolto nell'interno come

differenza altrettanto assolutamente universale che, quietata, resta eguale a se stessa. Ossia, la negazione è momento essenziale dell'universale; ed essa o la mediazione sono dunque, nell'universale, una *differenza universale*. Questa è espressa nella *legge* come *costante* imagine della labile apparenza. Il mondo *ultrasensibile* è quindi un *quieto regno di leggi*, al di là bensì del mondo percepito, — giacché questo presenta la legge solo attraverso continui mutamenti, — ma in esso non meno *presente*, e di esso immediata e calma copia.

[61] [*La legge come differenza e omonimia. Le leggi determinate e la legge universale*]. — Questo regno di leggi è bensì la verità dell'intelletto, la quale ha il *contenuto* nella differenza che è nella legge; ma tale regno è in pari tempo sol la *prima verità* dell'intelletto e non riempie del tutto l'apparenza. Nell'apparenza la legge è presente, ma non ne costituisce la totale presenza; sotto condizioni sempre diverse, la legge ha una realtà sempre diversa. Così all'apparenza resta *per sé* un lato che non è nell'interno; ovverosia non è ancor posta in verità come *apparenza*, come *tolto* esser-per-sé. Questo difetto della legge deve palesarsi anche in lei stessa. Ciò che sembra mancarle è ch'essa ha bensì in sé anche la differenza, ma come differenza universale, indeterminata. Ma in quanto essa non è *la* legge in generale, ma *una* legge, ha la determinatezza in lei; e così sono presenti leggi indeterminatamente *molte*. Solo, anche questa molteplicità è piuttosto un difetto; la molteplicità, cioè, contraddice al principio dell'intelletto, al quale, come coscienza dell'interno semplice, il vero è l'*unità* in sé universale. Esso deve quindi piuttosto far coincidere le molte leggi in *una* legge; così, per es., si son concepite come *una* legge la legge secondo la quale una pietra cade, e la legge secondo la quale muovonsi le sfere celesti. Ma, con questo reci-

proco coincidere, le leggi perdono la loro determinatezza; la legge diviene sempre più superficiale; e con ciò si arriva in effetto a trovar non l'unità di *quelle* leggi *determinate*, ma una legge che tralascia la loro determinatezza: proprio come l'*unica* legge che unifica in se stessa la legge della caduta di gravi sulla terra e quella del movimento celeste, non esprime in effetto queste due. L'unificazione di tutte le leggi nell'*attrazione universale* non esprime nessun ulteriore contenuto, tranne il *mero concetto stesso della legge* che ivi è posto come *essente*. L'attrazione universale dice solamente che *tutto ha una costante differenza verso altro*. Con ciò l'intelletto ritiene di aver trovato una legge universale in grado di esprimere l'universale effettualità *come tale*; ma, nel fatto, non ha trovato che il *concetto stesso* della *legge*, per modo tuttavia ch'esso dice in pari tempo: *ogni* realtà è *in lei stessa* conforme alla legge. L'espressione *dell'attrazione universale* ha peraltro una grande importanza, perché essa è diretta contro quel *rappresentare* privo di pensiero, cui tutto si offre nella forma dell'accidentalità, e per cui la determinatezza ha la forma dell'indipendenza sensibile.

[62] Alle leggi determinate sta dunque di contro l'attrazione universale o il puro concetto della legge. In quanto questo puro concetto viene considerato come l'essenza o come il vero Interno, la *determinatezza* della stessa legge determinata appartiene ancora all'apparenza o, piuttosto, all'essere sensibile. Ma il puro *concetto* della legge non solo va oltre la legge che, essa stessa *determinata*, sta di contro ad *altre* leggi *determinate*, ma va anche *oltre le legge ut sic*. Propriamente la determinatezza di cui dicevasi, non è essa stessa che un momento dileguante, il quale, dacché come vero è presente soltanto la legge, qui non può farsi più avanti come essenzialità; ma il *concetto* della legge è vòlto esso stesso

contro *la legge*. Nella legge, cioè, la differenza stessa è accolta *immediatamente* e assunta nell'universale; così però vi è assunto un *sussistere* di momenti dei quali la legge esprime il rapporto come rapporto di essenze che sono indifferenti e sono in sé [*an sich*]. Ma anche queste parti della differenza nella legge sono in pari tempo lati anch'essi determinati. Nel suo vero significato il puro concetto della legge come attrazione universale deve venire inteso così, che in esso stesso, come l'assoluto *semplice*, anche quelle *differenze* che si danno nella legge come tale, *tornano* di nuovo *nell'interno come unità semplice*: questa unità è la necessità interna della legge.

[63] [*Legge e forza*]. — Così la legge è presente in duplice guisa: la prima volta come legge nella quale le differenze sono espresse come momenti indipendenti: la seconda volta nella forma del *semplice* esser-tornato-in sé, forma che di nuovo può venir chiamata *forza*, ma così ch'essa non sia la forza ricompressa, bensì la forza in generale; si può anche dire ch'essa sia come il concetto della forza, astrazione che riduce in se stessa le differenze di ciò che attrae e di ciò che viene attratto. Così, per es., l'elettricità *semplice* è la *forza*; ma l'espressione della differenza cade nella *legge*: questa differenza è elettricità positiva e negativa. Nel moto di caduta la *forza* è il semplice, la *gravità* che ha questa *legge*: le grandezze dei momenti distinti del moto (tempo trascorso e *spazio* percorso) si comportano reciprocamente come la radice e il quadrato. L'elettricità stessa non è la differenza in sé, o nella sua essenza non c'è la duplice essenza di elettricità positiva e negativa; si suol dire quindi ch'essa *ha* la legge di *essere* in questa guisa, o anche ch'essa *ha la proprietà* di estrinsecarsi così. Tale proprietà è invero essenziale e unica proprietà di questa forza, o le è *necessaria*; ma la necessità è qui una parola vuota; la forza *deve*, appunto *perché deve*,

duplicarsi così. Di certo, se vien posta un'elettricità *positiva*, anche una *negativa in sé* è necessaria; un *positivo*, infatti, è solo come rapporto con un *negativo*; o il positivo, e così anche il negativo, è *in lui stesso* la differenza da se stesso. Ma che l'elettricità come tale si divida così, questo non è in sé il necessario; essa, come *forza semplice*, è indifferente verso la sua legge *di essere* come positiva e negativa; e se il necessario noi lo chiamiamo suo concetto, e la legge il suo essere, allora il suo concetto è indifferente verso il suo essere: essa *ha*, soltanto, tale proprietà; il che vuol proprio dire che ciò non le è *in sé* necessario. — Questa indifferenza riceve un'altra forma quando si dica che appartiene alla *definizione* dell'elettricità di essere come positiva e negativa, o che ciò è senz'altro *suo concetto e sua essenza.* Allora il suo essere varrebbe come la *sua esistenza* in generale; ma in quella definizione non c'è la *necessità della sua esistenza*; l'elettricità è o perché la si *trova*, vale a dire non è per nulla necessaria; oppure la sua esistenza è mediante altre forze, vale a dire la sua necessità è una necessità estrinseca. Ma dacché la necessità vien posta nella determinatezza *dell'essere mediante altro*, noi ricadiamo nella *molteplicità* di leggi determinate, da noi testé abbandonata per considerare la *legge* come legge; soltanto con questa è da raffrontare il suo *concetto* come concetto o la sua necessità; ma in tutte queste forme la sua necessità si è mostrata ancora soltanto come una parola vuota.

[64] L'indifferenza di legge e di forza o di concetto e di essere è presente anche in guisa diversa da quella accennata. Nella legge del moto, per es., è necessario che il moto si *divida* in tempo e spazio, o anche in distanza e velocità. Essendo il moto soltanto la relazione di quei due momenti, esso, come l'universale, è qui certo diviso *in se stesso*; senonché queste parti, tempo e spazio o distanza e velocità, non esprimono in loro una tale origine unica; esse sono reciprocamente indifferenti; lo spazio vien rappresentato come se potesse essere senza il tempo, il tempo senza lo spazio, e la distanza per lo meno senza la velocità; — proprio come indifferenti sono le loro grandezze, perché non si comportano come *positivo* e *negativo*, né, quindi, si rapportano l'una all'altra per l'*essenza loro.* Qui è ben presente la necessità della *partizione*, ma non delle *parti* come tali l'una per l'altra. Epperò anche la prima necessità non è che un miraggio di una falsa necessità; il moto, cioè, non è rappresentato esso stesso come *Semplice* o com'essenza pura, ma *già* come suddiviso; tempo e spazio sono le sue parti *indipendenti* ovvero le sue *essenze in loro stesse*; o distanza e velocità son modi d'essere o di rappresentare, dei quali l'uno può ben essere senza l'altro; il movimento è quindi soltanto il loro rapporto *superficiale*, non la loro essenza. Rappresentato come essenza semplice o come forza, esso è bene la *gravità*, la quale tuttavia in lei non contiene per nulla queste differenze.

[65] [*Il dichiarare o lo spiegare*]. — In entrambi i casi, dunque, la differenza non è una *differenza in se stessa*; o l'universale, la forza, è indifferente verso la suddivisione che è nella legge; o indifferenti sono le une verso le altre le differenze o parti della legge. Ma proprio perché da una parte la legge è l'interno, è *ciò che è in sé*, mentre d'altra parte essa è ciò ch'è *in lui stesso distinto*, l'intelletto *ha* il concetto *di questa differenza in sé.* Che quindi tale differenza sia differenza interiore, è implicito nel fatto che la legge è forza semplice, o che è come *concetto* della differenza; la legge è così una *differenza del concetto.* Ma questa differenza interiore da prima cade pur sempre *nell'intelletto* e non è ancor *posta*

nella cosa stessa. Ciò che dunque l'intelletto esprime è soltanto la necessità *propria*, differenza che esso soltanto così istituisce, esprimendo in pari tempo che la differenza non è una *differenza della cosa stessa*. Tale necessità che sta soltanto nella parola, è quindi il racconto dei momenti che ne costituiscono il circolo; essi vengono bensì distinti, ma della loro differenza dicesi parimente non essere differenza della cosa stessa; e perciò essa vien subito tolta di nuovo; questo movimento dicesi *dichiarare o spiegare*. Si enuncia dunque una *legge*; da questa vien distinto, come la *forza*, il suo Universale in sé o il fondamento; ma di questa differenza si dice che non è una differenza, e che il fondamento è piuttosto costituito totalmente come la legge. Il singolo accadimento del lampo, per es., viene assunto come un universale, e questo universale viene espresso come la *legge* dell'elettricità: poi la spiegazione riassume la *legge* nella *forza* come essenza della legge. Questa forza è allora *così costituita* che, quando si estrinseca, sorgono elettricità opposte le quali, di nuovo, dileguano l'una nell'altra; cioè *la forza è appunto costituita come la legge*: si dice che entrambe non siano per nulla distinte. Le differenze sono le pure estrinsecazioni universali, ossia la legge e la pura forza. Ma entrambe hanno il *medesimo* contenuto, la *medesima* costituzione; la differenza come differenza di contenuto, cioè della *cosa*, vien dunque di nuovo ritratta.

[66] In questo movimento tautologico l'intelletto, come resulta, rimane attaccato alla calma unità del suo oggetto, e il movimento cade solo nell'intelletto, e non nell'oggetto; siffatto movimento è un dichiarare che non solo non dichiara nulla, ma che è a tal segno chiaro, che, mentre vorrebbe dire qualcosa di differente dal già detto, non dice proprio niente, anzi ripete soltanto la stessa cosa. Con questo movimento, nella cosa stessa

non sorge nulla di nuovo; anzi esso vien preso in considerazione soltanto come movimento dell'intelletto. Ma in esso noi riconosciamo appunto ciò, di cui nella legge si sentiva la mancanza, e cioè proprio l'assoluto scambio; infatti questo *movimento*, se noi lo consideriamo più da vicino, è immediatamente il contrario di lui stesso. Esso pone cioè *una differenza* che non solo per noi *non è differenza*, ma che esso stesso toglie come differenza. È questo quel medesimo scambio che si presentava come gioco delle forze; c'era in quello la differenza di sollecitante e di sollecitato, di forza che si estrinseca e di forza che si ricomprime in sé; ma quelle differenze in verità non erano tali, e si toglievano quindi immediatamente. È presente non solo la mera unità, come se *nessuna differenza* venga *posta*; anzi è dato questo *m o v i m e n t o* onde *una differenza viene indubbiamente istituita*; *ma*, non essendo essa una differenza, *vien di nuovo tolta*. — Col dichiarare, adunque, il mutamento e lo scambio, che dianzi, fuori dell'interno, eran soltanto nell'apparenza, sono penetrati anche nell'ultrasensibile; ma la nostra coscienza dall'interno come oggetto si è trasferita all'altro lato, nell'*intelletto*, e ha in esso stesso lo scambio.

[*La legge della pura differenza; il mondo invertito*]. [67] — Così questo scambio non è ancora uno scambio della cosa stessa; anzi si pone piuttosto come *scambio puro* proprio perché il *contenuto* dei momenti dello scambio resta il medesimo. Dacché peraltro il *concetto* come concetto dell'intelletto è ciò stesso che è l'*interno* delle cose, *questo scambio come legge dell'interno* diviene per l'intelletto. Esso *sperimenta* dunque come sia *legge* dell'*apparenza stessa* che divengano delle differenze che non sono tali, o che l'*omonimo* si *respinge* da se stesso; e come anche le differenze sian solo tali da non esser differenze, e quindi da togliersi; impara

dunque come sia legge dell'apparenza che il *non omonimo* si *attrae*. — E questa è una *seconda legge* il cui contenuto è opposto a ciò che dianzi fu chiamato legge, cioè alla differenza che resta costantemente eguale a se stessa; infatti questa novità esprime piuttosto il *divenir-ineguale dell'eguale*, e il *divenir-eguale dell'ineguale*. Il concetto attribuisce all'assenza di pensiero il còmpito di mettere insieme le due leggi e di farsi consapevole della loro opposizione. — Certo, anche la seconda è una legge o un interiore essere, eguale a se stesso; ma è un'eguaglianza con se stesso piuttosto dell'ineguaglianza, una costanza dell'incostanza. — Nel gioco delle forze tale legge resultò proprio come questo assoluto passare e come puro scambio; l'*omonimo*, la forza, si *scompone* in un'opposizione che da prima appare come una differenza indipendente, ma che in effetto dimostra di *non esserlo*; infatti ciò che si respinge da se stesso è l'*omonimo*, e ciò che è respinto ha poi essenzialmente la capacità di attrarsi, ché esso è *il medesimo*; quindi la differenza istituita, non essendo differenza, si toglie di nuovo. Essa si presenta allora come differenza *della cosa stessa* o come differenza assoluta; e questa differenza della *cosa* non è dunque altro che l'omonimo il quale si è respinto da sé, e perciò pone soltanto un'opposizione che non è opposizione.

[68] Mediante questo principio il primitivo ultrasensibile, il quieto mondo delle leggi, l'immediata copia del mondo percepito, vien convertito nel suo contrario; la legge, in generale, era ciò che *rimane eguale* a se stesso, come le sue differenze; ma ora è posto che legge e differenze sono piuttosto il contrario di se stesse: l'*eguale* a sé si respinge anzi da sé, e l'ineguale a sé si pone anzi come l'eguale a sé. In effetto soltanto con tale determinazione è posta la differenza che è *interna* o che è differenza *in se stessa*, ché l'eguale è ineguale a sé, l'ineguale eguale. — *Questo secondo mondo ultrasensibile* è così il mondo *invertito*; e invero, giacché un lato è già presente nel primo mondo ultrasensibile, è l'*invertito* di questo *primo* mondo. Con ciò l'interno è compiuto come apparenza. Infatti il primo mondo ultrasensibile era solo l'*immediato* innalzamento del mondo della percezione all'elemento universale: il primo mondo ultrasensibile aveva la sua necessaria controcopia nel mondo della percezione il quale teneva ancora *per sé il principio dello scambio* e *del mutamento*; il primo regno delle leggi mancava di questo principio, mentre esso lo consegue come mondo invertito.

[69] Secondo la legge di tale mondo invertito, l'*omonimo* del primo mondo è dunque l'*ineguale* di se stesso, e l'*ineguale* di questo primo mondo medesimo è non meno *ineguale a lui stesso*, o diviene *eguale* a sé. Ciò, visto in momenti precisi, resulterà così: quel che nella legge del primo mondo è dolce, in tale invertito in-sé è aspro: quel che in quella legge è nero, in questo in-sé è bianco. Ciò che nella legge del primo mondo è il polo nord del magnete, nel suo altro in-sé ultrasensibile (vale a dire nella terra) è il polo sud; ma ciò che là è polo sud qui è polo nord. Similmente, ciò che nella prima legge dell'elettricità è il polo dell'ossigeno, nell'essenza ultrasensibile di questa legge diviene polo dell'idrogeno; e viceversa ciò che là è polo dell'idrogeno, diviene qui polo dell'ossigeno. In un'altra sfera, secondo la *legge immediata*, il massimo appagamento della violata individualità consiste nel vendicarsi del nemico. Ma *questa legge* secondo la quale io mi devo mostrare come un'essenza di contro a chi non tratta me come essenza indipendente, e lo debbo, anzi, togliere come essenza, si *inverte*, per via del principio di un mondo diverso, *nella legge opposta*: quella

della reintegrazione di me stesso come essenza mediante il superamento dell'essenza estranea che si autodistrugge. Se poi di questa inversione che vien presentata nella *punizione* del reato si fa una *legge*, allora anche l'inversione stessa è di nuovo soltanto la legge dell'un mondo, il quale ha di contro a sé un mondo ultrasensibile *invertito*, in cui si onora ciò che in quello si spregia, mentre si spregia ciò che in quello si onora. La pena che secondo la *legge del primo* mondo infamava e annientava l'uomo, nel suo *mondo invertito* si muta nell'atto di grazia che salvaguardia l'essenza dell'uomo e lo restituisce all'onore.

[70] Considerato superficialmente questo mondo invertito è talmente il contrario del primo, che lo ha fuori di lui e lo respinge da sé come un'*effettualità* invertita; di modo che l'*uno* è l'*apparenza* e l'*altro* è lo *in-sé*; l'*uno* è com'esso è *per un Altro*, mentre l'*altro* è com'esso è *per sé*; di guisa che, per usare gli esempi precedenti, ciò che ha un sapore dolce, *propriamente* o nell'*interno* della cosa è aspro, e ciò che nel magnete effettuale dell'apparenza è polo nord, nell'*essere interiore o essenziale* sarebbe polo sud; ciò che nell'elettricità apparente si presenta come polo dell'ossigeno, nell'elettricità non apparente si presenta come polo dell'idrogeno. Oppure, un'azione che nell'*apparenza* è delitto, nell'*intimo* dovrebbe poter essere propriamente un'azione buona (una azione cattiva dovrebbe poter avere un'intenzione buona); solo *nell'apparenza* la pena dovrebbe esser pena, ma *in sé* o in un altro mondo dovrebbe essere un atto benefico per il colpevole. Ma tali opposizioni d'interno e di esterno, di apparenza e di ultrasensibile, come opposizioni di effettualità di due specie, qui non son più presenti. Le differenze respinte non si redistribuiscono più in due sostanze tali che le sostengano e forniscano loro una sussistenza separata, mediante la quale l'intelletto, uscito fuori dall'interno, ricada nella posizione precedente. L'un lato o l'una sostanza sarebbero di nuovo il mondo della percezione, dove l'una delle due leggi penserebbe alle faccende proprie; e di fronte ad esso ci sarebbe un mondo interno, un *mondo sensibile tale* e quale come il primo, ma nella *rappresentazione*; esso non potrebbe venire indicato come mondo sensibile, non potrebbe venir veduto, udito, gustato; tuttavia verrebbe rappresentato come un siffatto mondo sensibile. Ma se in effetto *l'uno dei posti elementi* è un percepito e se il suo *in-sé*, come inverso di esso medesimo, è non meno qualcosa di *sensualmente rappresentato*, allora l'aspro, che sarebbe lo in-sé della cosa dolce, è una cosa tanto effettuale quant'essa è una *cosa aspra*; il nero, che sarebbe l'inverso del bianco, è il nero effettuale; il polo nord, che è lo in-sé del polo sud, è il polo nord *presente nello stesso magnete*; il polo dell'ossigeno, che è lo in-sé del polo dell'idrogeno, è il polo dell'ossigeno *presente* nella stessa pila. Ma il reato *effettuale* ha la *sua inversione* e il *suo in-sé* come *possibilità* nell'*intenzione* come tale, e non in un'intenzione buona: ché la verità della intenzione è solo il fatto stesso. Secondo il suo contenuto, tuttavia, il reato ha la sua riflessione in se stesso o la sua inversione nella pena *effettuale*; questa costituisce la riconciliazione della legge con l'effettualità che le è opposta nel reato. La pena *effettuale*, infine, ha in lei la sua effettualità *invertita*, in modo ch'essa è una attuazione tale della legge, onde l'attività, cui la legge esercita come punizione, *toglie se stessa*; la legge, da attiva che era, ridiviene *quieta* e valida, e il movimento dell'individualità contro la legge, e della legge contro l'individualità, è estinto.

[71] [*L'infinità*]. — Dalla rappresentazione dell'inversione, costituente l'essenza dell'un lato del mondo ultra-

sensibile, è quindi da tener lontana la rappresentazione sensibile del consolidamento delle differenze in un diverso elemento del sussistere; questo assoluto concetto della differenza è da rappresentare e accogliere puramente come differenza interna, come il respingersi da se stesso dell'omonimo quale omonimo, e come l'esser-eguale dell'ineguale in quanto ineguale. Ora si deve *pensare* il puro scambio o l'*opposizione in se stessa*, cioè la *contraddizione*, Infatti nella differenza che è interna, l'opposto non è soltanto *Uno di Due*, — altrimenti esso sarebbe un *essente* e non un opposto; — anzi è l'opposto di un opposto, ossia l'Altro è immediatamente esso stesso presente in quell'opposto. Io posso ben porre *qui* il contrario, e *là* l'altro di cui esso è il contrario: dunque il *contrario* da un lato, in sé e per sé senza l'Altro; ma appunto perché io ho qui *il contrario in sé e per sé*, esso è il contrario di se stesso, o ha in effetto già immediatamente presente in lui l'Altro. — Così il mondo ultrasensibile, che è quello invertito, ha nello stesso tempo oltrepassato l'altro mondo e lo ha incluso in se stesso; esso è per sé il mondo invertito, cioè l'invertito di lui stesso. È, in una unità, se stesso e il suo mondo opposto. Solo così esso è la differenza come differenza *interna* o come differenza *in se stessa*, o è come *infinità*.

[72] Noi vediamo che per via dell'infinità la legge è perfettamente assurta in lei stessa alla necessità e che tutti i momenti dell'apparenza sono assunti nell'interno. Secondo quanto è resultato, che la natura semplice della legge sia l'infinità significa: α) ch'essa è un *eguale* a se *stesso*, il quale peraltro ha in sé la *differenza*; o è un omonimo che si respinge da se stesso o si scinde. Ciò che fu chiamato la *forza semplice* si *duplica* essa stessa e, per via della sua infinità, è la legge. β) Ciò che è scisso e che costituisce le parti rappresentate nella *legge*, si presenta come qualcosa di sussistente; e se queste parti vengon considerate senza il concetto della differenza interna, allora lo spazio e il tempo o la distanza e la velocità, che sorgono come momenti della gravità, sono indifferenti e senza necessità sia l'uno per l'altro, sia per la gravità stessa; similmente questa gravità semplice è indifferente verso di loro, o l'elettricità semplice è indifferente verso il positivo e il negativo. γ) Peraltro, mediante il concetto della differenza interna questo ineguale e indifferente, spazio e tempo ecc., è una *differenza* che non è *differenza*; o è una differenza che è soltanto una differenza dell'*omonimo*, e sua essenza è l'unità. Spazio e tempo ecc. sono animati l'un verso l'altro come positivo e negativo, e il loro essere consiste piuttosto nel porsi come non-essere o nel togliersi nell'unità. Entrambe le differenze sussistono; esse sono *in sé*; esse sono *in sé come opposti*, vale a dire sono l'opposto di loro stesse, hanno in loro il loro altro, e sono soltanto una unità.

Questa infinità semplice o il concetto assoluto, è da [73] dirsi l'essenza semplice della vita, l'anima del mondo, il sangue universale che, onnipresente, non vien turbato né interrotto da differenza alcuna e che è, anzi, tutte le differenze, nonché il loro esser-tolto; esso pulsa in sé senza muoversi, trema in sé senza essere inquieto. Questa infinità semplice è *eguale* a se *stessa* perché le differenze sono tautologiche: sono differenze che non sono differenze. Tale essenza eguale a se stessa si rapporta quindi soltanto a se stessa. *A se stessa*: e così ciò a cui tende il rapporto è un Altro, e il *rapportarsi a se stesso* è piuttosto lo *scindere*; ossia proprio quella autoeguaglianza è differenza interna. Così questi lati *scissi* sono *in se e per se stessi*, ciascuno un contrario, — il contrario di *un Altro*. Con ciascuno quindi è già espresso l'*Altro*. Ossia esso non è il contrario *di un*

altro, ma soltanto il *contrario puro*: per tal modo ciascuno è in lui stesso il contrario di sé. E se esso non è punto un contrario, anzi è puramente per sé, è una pura essenza eguale a se stessa che non ha in lei differenza alcuna, allora noi non abbiamo bisogno di formulare certe questioni, e tanto meno di considerar come filosofia l'ingolfarsi in esse, né di ritenerle come insolubili per la filosofia stessa; — non abbiamo bisogno di domandare *come* da questa pura essenza, e proprio *da* lei, venga fuori la differenza o l'esser-altro; perché la scissione è già avvenuta; la differenza è stata esclusa dall'eguale a se stesso, e messagli da parte; ciò che dovrebbe essere *l'eguale a se stesso* è già, dunque, uno dei lati della scissione, più di quel ch'esso non sia l'essenza assoluta. L'*eguale a se stesso si scinde*; il che significa: esso si toglie come qualcosa già scisso, si toglie come esser-altro. L'*unità* della quale si suol dire che da essa la differenza non può venir fuori, è essa stessa in effetto soltanto l'un momento della scissione; è l'astrazione della semplicità che sta di contro alla differenza. Ma se l'unità è proprio l'astrazione, se è solo l'Uno degli opposti, allora è già detto ch'essa è lo scindere; poiché se l'unità è un *negativo*, un *opposto*, è appunto posta come ciò che ha in sé l'opposizione. Quindi anche le differenze della *scissione* e del *divenir eguale a se stesso* non sono che *questo movimento del togliersi*; perché, essendo l'eguale a se stesso che deve ancor scindersi, — ossia diventare il proprio contrario, — un'astrazione, o *già esso stesso* qualcosa di scisso, il suo scindere è un togliere ciò ch'esso è; ed è dunque il togliere il suo stato di scissione. Il *divenir-eguale-a-se-stesso* è altrettanto uno scindere; quel che diviene *eguale a se stesso* si contrappone con ciò alla scissione; vale a dire, si pone anch'esso *da un lato*, ossia *diviene* piuttosto uno *scisso*.

[*Recapitolazione e conclusione*]. — L'infinità o quell'assoluta inquietudine del puro automovimento per cui ciò che è in qualche guisa determinato, per es. come essere, è piuttosto il contrario di tale determinatezza, è invero l'anima di tutto ciò che finora è stato; ma soltanto nell'*interno* quest'anima è alfine liberamente sbocciata. L'apparenza o il gioco delle forze già la presenta; ma soltanto nell'atto dello *spiegare o dichiarare* essa per la prima volta liberamente sorge. Ed essa, in quanto è *ciò ch'essa è*, essendo finalmente oggetto per la coscienza, ecco che la coscienza è *autocoscienza*. Lo *spiegare*, proprio dell'intelletto, da prima fa soltanto la descrizione di ciò che l'autocoscienza è. L'intelletto toglie le differenze presenti nella legge, le quali, già divenute pure, sono peraltro ancora indifferenti, e le pone in un'unità: la forza. Ma questo divenir-eguale è altrettanto immediatamente uno scindere; ché l'intelletto toglie le differenze e pone l'Uno della forza soltanto istituendo una nuova differenza di legge e forza, la quale in pari tempo non è differenza; e proprio perché questa differenza non è tale, procede esso stesso di nuovo a togliere questa differenza, lasciando che la forza abbia proprio la stessa costituzione della legge. — Ma così un tal movimento o una tale necessità sono ancora necessità e movimento dell'intelletto; ovverosia *suo oggetto* non è il movimento *come tale*; anzi in quel movimento l'intelletto ha a suoi oggetti elettricità positiva e negativa, distanza, velocità, forza d'attrazione e mille altre cose le quali costituiscono il contenuto dei momenti del movimento stesso. Nello spiegare c'è tanta soddisfazione di sé appunto perché ivi la coscienza, per esprimerci così, in immediato colloquio con se stessa, gode soltanto di sé; e anche se sembra ch'essa sia affaccendata in tutt'altre faccende, in effetto è impegnata soltanto con sé. [74]

[75] Nella legge opposta, come inversione della prima, ossia nella differenza interna, anche l'infinità diviene bensì *oggetto* dell'intelletto; ma di nuovo esso la perde come infinità, perché la differenza in sé [*an sich*], — l'autorespingersi dell'omonimo, e i diseguali che si attraggono, — vien da esso redistribuita in due mondi o in due elementi sostanziali. Il *movimento*, a quel modo ch'esso è nell'esperienza, è qui all'intelletto un accadere; e l'omonimo e l'ineguale sono *predicati*, l'essenza dei quali è un sostrato nell'elemento dell'essere. Ciò stesso che all'intelletto è oggetto in un involucro sensibile, a noi, nella sua essenziale configurazione, è come concetto puro. Questo accogliere la differenza, com'essa *è in verità*, o l'accogliere l'*infinità* come tale, è *per noi* o *in sé*. L'esposizione del concetto d'infinità appartiene alla scienza; ma la coscienza, quand'essa possiede *immediatamente* questo concetto, compare di nuovo come forma propria o figura nuova della coscienza; figura che, lungi dal riconoscere in ciò che la precede la sua essenza, la considera come qualcosa di completamente diverso. — Poiché oggetto della coscienza è questo concetto dell'infinità, essa è, così, coscienza della differenza come differenza *immediatamente* altrettanto tolta; la coscienza è *per se stessa*, è il *distinguere dell'indistinto* o *autocoscienza*. *Io mi distinguo da me stesso*; e *in quest'atto è immediatamente per me che questo distinto non è distinto*. Io, l'omonimo, mi respingo da me stesso; ma questo distinto, ossia qualcosa che è inegualmente posto, mentre è distinto, immediatamente più non costituisce per me una differenza. La coscienza di un Altro, di un oggetto in generale, è anch'essa necessariamente *autocoscienza*, esser-riflesso in se stesso, coscienza di se stesso nel suo esser-altro. Il *processo necessario* delle figure della coscienza finora esposte, alle quali il vero è una cosa, un altro da esse medesime, esprime appunto non solo che la coscienza della cosa è possibile soltanto per un'autocoscienza, ma che anzi solo quest'ultima è la verità di quelle figure. Ma questa verità è presente soltanto per noi e non ancora per la coscienza. L'autocoscienza è divenuta solo *per sé*, ma non ancora *come unità* con la coscienza in generale.

Noi vediamo che nell'interno dell'apparenza l'intelletto non è in verità nient'altro dall'apparenza stessa, ma non com'essa in quanto gioco di forze; sì bene è quest'ultimo nei suoi momenti assolutamente universali e nel movimento di essi; e in effetto fa esperienza solo di *se stesso*. Elevata sopra la percezione, la coscienza si presenta conclusa con l'ultrasensibile attraverso il medio dell'apparenza, mediante il quale essa guarda in quello sfondo. I due estremi, quello del puro interno e quello dell'interno che guarda in questo puro interno, sono ora venuti a coincidere; e come essi sono dileguati in quanto estremi, così lo è anche il medio come altro da essi. Tale cortina è dunque caduta dinanzi all'interno, ed è presente l'atto per cui l'interno guarda nell'interno; è presente cioè il guardare dell'omonimo *indistinto* il quale respinge se stesso e si pone come interno *indistinto*, ma *pel quale* è altrettanto immediatamente presente l'*indistinzione* di entrambi i termini, *l'autocoscienza*. È chiaro allora che dietro la cosiddetta cortina che dovrebbe occultare l'interno, non c'è niente da vedere, a meno che *noi* stessi non ci rechiamo là dietro, e perché si vegga, e perché là dietro ci sia qualcosa che possa esser veduto. Ma resulta in pari tempo che là dietro non ci si può recare senza avere adempiuto a tutte le circostanze, perché anche quel sapere che è la verità *della rappresentazione* dell'apparenza e dell'interno di essa, è solo resultato di un movimento complesso, attraverso il [76]

quale i modi della coscienza, — l'opinione, la percezione e l'intelletto, — dileguano; e similmente risulterà che la conoscenza di *ciò che la coscienza, sapendo se stessa, sa*, richiede ulteriori circostanze; l'esposizione delle quali sarà argomento di ciò che segue.

[B. AUTOCOSCIENZA]

IV.

La verità della certezza di se stesso.

Nelle forme della certezza finora incontrate, alla [1] coscienza il vero è qualcos'altro da essa stessa. Ma il concetto di questo vero dilegua nell'esperienza che di esso vien fatta. L'oggetto era *in sé* immediatamente, e costituiva l'essente della certezza sensibile, la cosa concreta della percezione, la forza dell'intelletto; ma l'oggetto mostra piuttosto di non essere in verità così; anzi risulta che tale *in-sé* costituisce un modo nel quale l'oggetto è solo per un Altro; il concetto di esso si supera nell'oggetto effettuale, o la prima rappresentazione immediata si supera nell'esperienza; e nella verità andava perduta la certezza. Ma ormai è sorto ciò che non si attuava nelle precedenti relazioni: vale a dire una certezza eguale alla sua verità; infatti la certezza è il suo proprio oggetto a se stessa, e la coscienza è a se stessa il vero. La coscienza quindi è bensì anche un esser-altro, vale a dire: la coscienza distingue; ma distingue qualcosa ch'è per essa, in pari tempo, un non-distinto. Se noi chiamiamo *concetto* il movimento del sapere, e *oggetto* il sapere come unità quieta o come Io, vediamo allora che non solo per noi, ma anche per il sapere stesso l'oggetto corrisponde al concetto. — O, nell'altra guisa, chiamando *concetto* ciò che l'oggetto è *in sé*, e oggetto ciò ch'esso è come *oggetto* o *per un* Altro, è chiaro allora come l'esser-per-sé e

l'esser-per-un-altro siano lo stesso; infatti, lo *in-sé* è la coscienza; ma essa è anche ciò *per cui* un altro (lo *in-sé*) è; ed è per essa che lo in-sé dell'oggetto e il suo essere per un altro sono lo stesso; l'Io è il contenuto del rapporto, nonché il rapportare medesimo; e nello stesso tempo l'Io è di contro a un Altro e oltrepassa questo Altro, il quale similmente è per lui soltanto lui stesso.

[2] [*L'autocoscienza in sé*]. — Con l'autocoscienza noi siamo entrati nel peculiare regno della verità. Bisogna vedere come la figura dell'autocoscienza sorge da prima. Se noi consideriamo questa nuova figura del sapere, — il sapere di se stesso, — in relazione al precedente, — il sapere di un altro, — ecco che quest'ultimo è bensì dileguato; ma i suoi momenti si sono tuttavia conservati, e la perdita consiste in ciò, ch'essi son qui presenti come sono in sé. L'*essere* dell'opinione, la *singolarità* e la ad essa opposta *universalità* della percezione, nonché il *vuoto Interno* dell'intelletto, non son più come essenze, ma come momenti dell'autocoscienza, vale a dire come astrazioni o differenze le quali *per* la coscienza sono esse stesse in pari tempo nulle, ossia non differenze, ma essenze puramente dileguanti. Quel che sembra essere andato perduto è solo il momento principale, vale a dire il *semplice*, *indipendente sussistere* per la coscienza. Ma in effetto l'autocoscienza è la riflessione dall'essere del mondo sensibile e percepito, ed è essenzialmente il ritorno dall'*esser-altro*. Come autocoscienza, essa è movimento; ma poiché distingue da sé *solo se stessa come* se stessa, ecco che, ad essa, la differenza, *immediatamente* come un esser-altro, è *tolta*; la differenza non *è*; e *l'autocoscienza* è soltanto l'immota tautologia dell'Io sono Io; poiché all'autocoscienza la differenza non ha anche la figura dell'*essere*, essa non è autocoscienza. Quindi per essa l'esser-altro è *come un essere*, o come un *momento distinto*; ma, come *secondo* momento *distinto*, è per essa anche l'unità di se stessa con questo distinto. Con quel primo momento l'autocoscienza è come *coscienza*, e per essa è mantenuta l'intera espansione del mondo sensibile; ma è mantenuta in pari tempo solo come rapportata al secondo momento, all'unità dell'autocoscienza con se stessa; e per l'autocoscienza il mondo sensibile è un sussistere il quale peraltro è solo *apparenza* o differenza non avente, *in sé* [*an sich*], alcun essere. Questa opposizione della sua apparenza e della sua verità ha però a sua essenza soltanto la verità, vale a dire l'unità dell'autocoscienza con se stessa. Tale unità deve divenire essenziale all'autocoscienza; questa, cioè, è *concupiscenza* o *appetito* in genere. La coscienza ha ormai, come autocoscienza, un duplice oggetto: l'uno è immediato, l'oggetto della certezza sensibile e della percezione, che peraltro *per l'autocoscienza* è contrassegnato col *carattere del negativo*; e il secondo oggetto è *se stessa*, oggetto che è la vera *essenza* e che inizialmente è dato solo nell'opposizione al primo. L'autocoscienza si presenta qui come il movimento nel quale l'opposizione viene tolta: e a lei ne diviene l'eguaglianza di se stessa con sé.

[3] [*La vita*]. — L'oggetto il quale per l'autocoscienza è il negativo, da parte sua *per noi* o *in sé* è tuttavia ritornato altrettanto in se stesso, quanto, d'altra parte, ritornata in se stessa è anche la coscienza. Per tale riflessione in se stesso l'oggetto è divenuto *vita*. Ciò che l'autocoscienza distingue da sé [considerandolo] *come essente*, in lui, in quanto è posto come essente, non ha meramente il modo della certezza sensibile e della percezione, anzi è un essere riflesso in se stesso:

e dunque l'oggetto dell'immediato appetito è un *vivente*. Infatti lo *in-sé* o *l'universale* resultato della relazione dell'intelletto con l'interno delle cose, è il distinguere dell'indistinguibile o l'unità del distinto. Ma quest'unità, come abbiam visto, è altrettanto il suo respingersi da se stessa; e questo concetto si *scinde* nell'opposizione dell'autocoscienza e della vita; quella è l'unità *per la quale* è l'infinita unità delle differenze; la vita peraltro è solo quest'unità stessa, per modo che tale unità non è in pari tempo *per se stessa*. Quanto indipendente è dunque la coscienza, altrettanto lo è *in sé* il suo oggetto. Tanto più quindi l'autocoscienza che è senz'altro *per sé* e che contrassegna immediatamente il suo oggetto con il carattere del negativo, o che da prima è *concupiscenza*, farà esperienza dell'indipendenza dell'oggetto medesimo.

[4] La determinazione della vita, così come deriva dal concetto o dall'universale resultato col quale noi entriamo in questa sfera, è sufficiente a caratterizzare la vita stessa, senza che se ne debba ulteriormente sviluppare la natura. Il circolo di questa determinazione si conchiude nei momenti seguenti. L'*essenza* è l'infinità come l'*esser-tolto* di tutte le differenze; è il puro movimento di rotazione; è la quiete di lui stesso come infinità assolutamente inquieta; ed è anche l'*indipendenza* stessa nella quale son risolte le differenze del movimento, è l'essenza semplice del tempo, la quale in tale autoeguaglianza è la compatta figura dello spazio. Ma ha in questo mezzo *semplice e universale* le *differenze* parimente come *differenze*, perché questa universale fluidità possiede natura negativa solo in quanto è un *togliere le differenze medesime*; ma essa non può togliere i distinti se questi non hanno sussistenza. Appunto tale fluidità, come l'indipendenza eguale a se stessa, è essa stessa il *sussistere* o la sostanza delle me-

desime, dove dunque esse sono come membri distinti o come parti *che son per sé*. L'*essere* non ha più il significato di *astrazione dell'essere*, né la pura essenza dei membri ha quello di *astrazione* dell'*universalità*; ma il loro essere è appunto quella semplice, fluida sostanza del puro movimento in se stesso. Ma in generale la *reciproca differenza* di questi membri non consiste, in quanto differenza, in altra *determinatezza* se non in quella dei momenti dell'infinità o del puro movimento stesso.

[5] I membri indipendenti sono *per sé*; ma questo *esser-per-sé* è piuttosto *immediatamente* la loro riflessione nell'unità, proprio nello stesso modo in cui quest'unità è la scissione nelle figure indipendenti. L'unità è scissa, perché è unità assolutamente negativa o unità infinita. Ed essendo *essa* il *sussistere*, ecco che anche la differenza ha indipendenza soltanto *in essa*. Questa indipendenza della figura appare come qualcosa di *determinato*, qualcosa che è *per Altro*, giacché essa è uno scisso; e quindi il *togliere* la scissione avviene mediante un Altro. Ma il togliere la scissione è altrettanto in lei stessa, ché appunto quella fluidità è la sostanza delle figure indipendenti; ma tale sostanza è infinita; e perciò nel suo sussistere la figura è essa stessa la scissione o il togliere il suo esser-per-sé.

[6] Se distinguiamo ulteriormente i momenti quivi contenuti, vediamo che come *primo* momento si ha il *sussistere* delle figure *indipendenti*, ossia la repressione di ciò che il distinguere è in sé, cioè non essere in sé e non avere sussistenza alcuna. Ma il *secondo* momento è l'*assoggettamento* di quel sussistere all'infinità della differenza. Nel primo momento si ha la figura sussistente; essa dacché *è per sé* o è, nel suo sussistere, sostanza infinita, si pone di contro alla sostanza *universale*, rinnega tale fluidità e la continuità con essa,

e si afferma come non risolta in questo universale, e anzi come figura conservantesi perché si distacca da questa sua natura inorganica e la consuma. Nel fluido mezzo universale — ostensione *quieta* delle figure le une fuori delle altre — la vita diventa appunto così il movimento di esse medesime ovvero vita come *processo*. La fluidità semplice e universale è lo *in-sé*, e la differenza delle figure è l'*altro*. Ma mediante tale differenza tale fluidità stessa diviene *l'altro*; giacché essa ora è *per la differenza*, la quale è in se e per se stessa ed è quindi l'infinito movimento che consuma quel calmo mezzo, è la vita come *vivente*. — Ma proprio perciò questa *inversione* è poi l'*inversità in se stessa*; ciò che vien consumato è l'essenza; e l'individualità che si mantiene a spese dell'universale e che dà a se stessa il sentimento dell'unità di sé con sé, supera con ciò appunto quella *sua opposizione dell'Altro mediante la quale essa è per sé*. L'*unità* con se stessa, ch'essa si è data, è appunto la *fluidità* delle differenze o l'*universale dissoluzione*. Ma, viceversa, l'atto con cui vien tolto il sussistere individuale, è altrettanto un atto con cui vien prodotto questo sussistere stesso. Infatti, poiché l'*essenza* della figura individuale è la vita universale, e poiché ciò che è per sé, in sé è sostanza semplice, ecco che ciò che è per sé, ponendo l'*altro* in sé, toglie questa sua *semplicità*, o la sua essenza: vale a dire, scinde la sua semplicità; e tale scissione della fluidità priva di differenza è appunto il porre l'individualità. La sostanza semplice della vita, dunque, è la scissione di essa stessa in figure, ed è nello stesso tempo la dissoluzione di queste differenze sussistenti; e la risoluzione della scissione è altrettanto uno scindere: è il dar vita a dei membri articolati. Così entrambi i lati dell'intero movimento che vennero distinti — vale a dire la figurazione o formazione quietamente dispie-

gata e articolata nell'universale mezzo dell'indipendenza, e il processo della vita, — cadono l'uno nell'altro; quest'ultimo è tanto l'atto di figurazione, quant'è il togliere la figura; e il primo momento, la figurazione, è tanto un togliere, quant'essa è articolazione di membri. Anche l'elemento fluido è solo *l'astrazione* dell'essenza, o è *effettuale* solo come figura; e il suo articolarsi importa un nuovo scindere ciò che è articolato, o un dissolverlo. Questo intero circolo costituisce la vita: il che non è né quanto da prima viene enunciato, ossia l'immediata continuità e compattezza della sua essenza, né la figura sussistente e il discrèto che è per sé, né il loro puro processo, e neanche la semplice riunione di questi momenti; bensì l'intiero che si sviluppa, che risolve il suo sviluppo e che si mantiene semplice in questo movimento.

[7] [*L'Io e la concupiscenza o l'appetito*]. — Giacché dalla prima immediata unità si torna, attraverso i momenti della figurazione e del processo, all'unità di entrambi, e, quindi, alla primitiva sostanza semplice, ecco che quest'*unità riflessa* è diversa dalla prima. Di fronte a quell'unità *immediata*, ossia enunciata come un *essere*, la seconda è l'unità *universale* che ha in lei tutti questi momenti come tolti. Essa è il *genere semplice* che nel movimento della vita non *esiste* ancora *per sé come* una *semplicità* di tale sorta; anzi, in questo *resultato* la vita accenna a qualcos'altro da ciò ch'essa è, vale a dire alla coscienza, per la quale la vita è come questa unità o come genere.

[8] Ma quell'altra vita per la quale è il *genere* come tale, e che è per se stessa genere, cioè l'autocoscienza, da prima è a se stessa soltanto come questa essenza semplice, ed ha a oggetto sé come *puro Io*; nella sua esperienza, alla quale ora si deve rivolger l'attenzione,

quest'oggetto astratto le si arricchirà, e troverà quel dispiegamento che abbiamo veduto nella vita.

[9] Il semplice Io è questo genere o l'universale semplice, per il quale le differenze sono nulle; ma lo è, soltanto quando esso stesso Io sia l'*essenza negativa* dei momenti indipendenti e figurati che si son venuti formando. E l'autocoscienza quindi è certa di se stessa soltanto perché toglie questa alterità che le si presenta come vita indipendente: essa è *concupiscenza o appetito*. Certa della nullità di questo altro essa pone *per sé* questa nullità come verità propria, annienta l'oggetto indipendente e si dà con ciò la certezza di se stessa come certezza *vera*, come tale certezza che le è divenuta in *guisa oggettiva*.

[10] Ma in questo appagamento l'autocoscienza fa esperienza dell'indipendenza del suo oggetto. L'appetito e la certezza di se stesso, raggiunta nell'appagamento dell'appetito stesso, sono condizionati dall'oggetto; infatti l'appagamento sussiste mediante il togliere questo Altro, e affinché il togliere ci sia, ci deve essere anche questo Altro. L'autocoscienza, dunque, mediante il suo rapporto negativo, non è in grado di toglier l'oggetto; anzi non fa che riprodurre l'oggetto nonché l'appetito. In effetto, qualcos'altro dall'autocoscienza è l'essenza dell'appetito; e con tale esperienza alla stessa autocoscienza si è presentata una tale verità. In pari tempo tuttavia, l'autocoscienza è altrettanto assolutamente per sé, e lo è soltanto mediante il toglier l'oggetto; e gliene deve derivare il suo appagamento, perch'essa è la verità. In forza dell'indipendenza dell'oggetto, l'autocoscienza può quindi giungere all'appagamento sol quando l'oggetto stesso compia in lui [*an ihm*] la sua negazione; e deve compiere in sé questa negazione di se stesso, perché è *in sé* il negativo, e ciò ch'esso è, deve essere per l'Altro. Poiché l'oggetto è in se stesso la negazione, e

poiché così è nello stesso tempo indipendente, esso è coscienza. Nella vita, che è l'oggetto dell'appetito, la *negazione* è: o *in un altro*, vale a dire nell'appetito; o è come *determinatezza* verso un'altra figura indifferente; o è come *universale natura inorganica* di quella vita. Ma siffatta indipendente natura universale, nella quale la negazione sta come negazione assoluta, è il genere come tale, ossia è *l'autocoscienza. L'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza.*

[11] Soltanto in questi tre momenti viene a compiersi il concetto dell'autocoscienza: a) puro Io indistinto è il suo primo immediato oggetto; b) Ma questa immediatezza è anch'essa assoluta mediazione; essa è solo come togliere l'oggetto indipendente, o essa è l'appetito. L'appagamento dell'appetito è bensì la riflessione dell'autocoscienza in se stessa, o è la certezza diventata verità; c) ma la verità di quella certezza è piuttosto la riflessione duplicata, è la duplicazione dell'autocoscienza. L'autocoscienza è un oggetto per la coscienza, oggetto che pone in se stesso il suo esser-altro, o pone la differenza come differenza nulla, ed è, così, indipendente. La figura distinta e soltanto *vitale* toglie bensì anch'essa nel processo della vita la propria indipendenza; ma col cessare della sua differenza cessa essa stessa di essere ciò che è; ma in questa negatività di se stesso, l'oggetto dell'autocoscienza è altrettanto indipendente; e così esso è genere per se stesso, è, nella peculiarità della propria distinzione, universale fluidità; esso è vivente autocoscienza.

[12] Questa è una *autocoscienza* per una autocoscienza; e soltanto così essa in effetto è; ché soltanto così divien per lei l'unità di se stessa nel suo esser-altro. *Io* che è l'oggetto del suo concetto, in effetto non è *oggetto*; ma l'oggetto dell'appetito è soltanto *indipendente*: esso è infatti l'incancellabile sostanza universale, la fluida

essenza eguale a se stessa. Essendo un'autocoscienza l'oggetto, esso è tanto Io, quanto oggetto. — Così per noi è già presente il concetto *dello spirito*. Quel che per la coscienza si viene istituendo, è l'esperienza di ciò che lo spirito è, questa sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l'unità loro: *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*. Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di volta: qui essa, movendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e dalla vuota notte dell'al di là ultrasensibile, si inoltra nel giorno spirituale della presenzialità.

A.

Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù.

[13] L'autocoscienza è *in e per sé* in quanto e perché essa è in e per sé per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto. Il concetto di questa sua unità nella sua duplicazione, ossia il concetto dell'infinità realizzantesi nell'autocoscienza, è un intreccio multilaterale e polisenso; e così i momenti di siffatto intreccio debbono in parte venir tenuti rigorosamente gli uni fuori degli altri, in parte, in questa distinzione, venire in pari tempo anche presi e conosciuti come non distinti, ossia debbon venir presi sempre e riconosciuti nel loro significato opposto. Il doppiosenso del distinto sta nell'essenza dell'autocoscienza, essenza per cui l'autocoscienza è infinitamente e immediatamente il contrario della determinatezza nella quale è posta. L'estrinsecazione del concetto di questa unità spirituale nella sua duplicazione ci presenta il movimento del *riconoscere*.

[14] [*L'autocoscienza duplicata*]. — Per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza; essa è uscita *fuori di sé*. Ciò ha un duplice significato: *in primo luogo* l'autocoscienza ha smarrito se stessa perché ritrova se stessa come una essenza *diversa*; *in secondo luogo* essa così

ha superato l'altro, perché non vede anche l'altro come essenza, ma nell'*altro* vede *se stessa*.

[15] Essa deve togliere questo *suo esser-altro*; ciò è il togliere del primo doppiosenso, ed è perciò di nuovo un secondo doppiosenso; *in primo luogo* la coscienza deve procedere a togliere *l'altra* essenza indipendente e, mediante ciò, a divenir certa *di se stessa* come essenza; *in secondo luogo* provvede con ciò a toglier *se stessa*, perché questo altro è lei stessa.

[16] Questo togliere in doppio senso questo esser-altro in doppio senso, è altrettanto un ritorno in doppio senso *in se stessa*; ché, *in primo luogo*, essa, mediante il togliere, riottiene se stessa, perché diviene ancora eguale a se stessa mediante il togliere del *suo* esser-altro; ma, *in secondo luogo*, restituisce di nuovo a lei stessa anche l'altra autocoscienza, perché era a se stessa nell'altro; nell'altro toglie questo *suo* essere, e quindi rende di nuovo libero l'altro.

[17] Ma in questa guisa tale movimento dell'autocoscienza nel rapporto con un'altra autocoscienza è stato presentato come *l'operare dell'una*; ma anche questo operare dell'una ha il duplice significato di essere il *suo operare* non meno dell'*operare dell'altra*; l'altra è infatti altrettanto indipendente e conchiusa in se stessa; nulla è in lei che non sia mediante lei stessa. La prima autocoscienza non ha l'oggetto di fronte a sé, com'esso sul principio è solo per l'appetito; anzi ora l'oggetto è un oggetto capace di essere per sé e indipendente; né l'autocoscienza è in grado di disporre per sé di esso, se esso stesso non opera in se stesso ciò ch'essa opera in lui. Il movimento è dunque senz'altro il movimento duplice di entrambe le autocoscienze. Ciascuna vede *l'altra* fare proprio ciò ch'essa stessa fa; ciascuna fa da sé ciò che esige dall'altra; e quindi fa ciò che fa, soltanto in quanto anche l'altra fa lo stesso; l'operare unilaterale sarebbe vano, giacché ciò che deve accadere può venire attuato solo per opera di entrambe.

[18] L'operare non ha dunque un duplice senso solo in quanto esso è un operare sia *rispetto a sé*, sia *rispetto all'Altro*; ma lo è anche perché è inseparatamente l'*operare* tanto *dell'Uno* quanto *dell'Altro*.

[19] In questo movimento noi vediamo ripetersi quel processo che si presentò come gioco delle forze, ma nella coscienza. Ciò che in esso era per noi, ora è proprio per gli estremi stessi. Il medio è l'autocoscienza che si scompone negli estremi, e ciascun estremo è questa permutazione della sua determinatezza, ed è assoluto passaggio nell'estremo opposto. Ma come coscienza, ciascun estremo esce bensì *fuori di sé*; non di meno nel suo esser fuori di sé è in pari tempo trattenuto in se stesso, è *per sé*, e il suo fuori-di-sé è *per esso*. È per esso di *essere* o di *non essere* immediatamente altra coscienza; ed è altrettanto per esso che quest'altra coscienza sia sol per sé, giacché essa togliesi come qualcosa che è per sé, ed è per sé solo nell'esser-per-sé dell'altra. Ciascun estremo rispetto all'altro è il medio, per cui ciascun estremo si media e conchiude con se stesso; e ciascuno è rispetto a sé e all'altro un'immediata essenza che è per sé, la quale in pari tempo è per sé solo attraverso questa mediazione. Essi si *riconoscono* come *reciprocamente riconoscentisi*.

[20] È ora da considerare questo puro concetto del riconoscere, della duplicazione dell'autocoscienza nella sua unità; è da considerare, cioè, come il suo processo appaia per l'autocoscienza. Esso presenterà da prima il lato dell'*ineguaglianza* di ambedue le autocoscienze; o presenterà l'insinuarsi del medio negli estremi, il quale medio, in quanto estremi, è opposto a sé: l'un estremo è solo ciò che è riconosciuto, mentre l'altro è solo ciò che riconosce.

[21] [*La contesa delle autocoscienze opposte*]. — Dapprima l'autocoscienza è semplice esser-per-sé, è eguale a se stessa, perché esclude *da sé ogni alterità*; a lei sua essenza e suo assoluto oggetto è l'*Io*; ed essa in questa *immediatezza* o in questo *essere* del suo esser-per-sé è qualcosa di *singolo*. Ciò che per lei è un altro, lo è come oggetto inessenziale, segnato col carattere del negativo. Ma l'altro è anch'esso un'autoscienza; un individuo sorge di fronte a un individuo. In questa posizione *immediata* gli individui sono l'un per l'altro a guisa di oggetti qualunque; sono formazioni *indipendenti* e, — dacché l'oggetto essente si è qui determinato come vita, — sono coscienze calate nell'*essere* della *vita*, le quali non hanno ancora compiuto *l'una per l'altra* il movimento dell'assoluta astrazione, consistente nel sopprimere ogni essere immediato, e nell'essere soltanto l'essere puramente negativo della coscienza eguale a se stessa; ossia son coscienze le quali non si sono ancora presentate reciprocamente come puro *esser-per-sé*, vale a dire come *auto*coscienze. Ciascuna è bensì certa di se stessa, non però dell'altra; e quindi la sua propria certezza di sé non ha ancora verità alcuna, perché di una sua verità si potrebbe parlare qualora il suo proprio esser-per-sé le si fosse presentato come oggetto indipendente, o, — ciò che è lo stesso, — l'oggetto si fosse presentato come questa pura certezza di se stesso. Ma, secondo il concetto del riconoscere, ciò non è possibile se non in quanto, come l'altro oggetto per il primo, così il primo per l'altro compia in se stesso questa pura astrazione dell'esser-per-sé mediante l'operare proprio, e, di nuovo, mediante l'operare dell'altro.

[22] Ma la *presentazione* di sé come pura astrazione dell'autocoscienza consiste nel mostrare sé come pura negazione della sua guisa oggettiva, o nel mostrare di non essere attaccato né a un qualche preciso *esserci*, né all'universale singolarità dell'esserci in generale, e neppure alla vita. Tale presentazione è l'operare *duplicato*: l'operare dell'altro e l'operare mediante se stesso. Finché si tratta dell'operare *dell'altro*, ognuno mira alla morte dell'altro. Ma così è già presente anche il secondo operare, *l'operare mediante se stesso*; quell'operare dell'altro, infatti, implica il rischiare in sé la propria vita. La relazione di ambedue le autocoscienze è dunque così costituita ch'esse *danno prova* reciproca di se stesse attraverso la lotta per la vita e per la morte. — Esse debbono affrontare questa lotta, perché debbono, nell'altro e in se stesse, elevare a verità la certezza loro di *esser per sé*. E soltanto mettendo in gioco la vita si conserva la libertà, si dà la prova che all'autocoscienza essenza non è l'*essere*, non il modo *immediato* nel quale l'autoscienza sorge, non l'esser calato di essa nell'espansione della vita: — si prova anzi che nell'autoscienza niente è per lei presente, che non sia un momento dileguante, e ch'essa è soltanto puro *esser-per-sé*. L'individuo che non ha messo a repentaglio la vita, può ben venir riconosciuto come *persona*; ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come riconoscimento di autocoscienza indipendente. Similmente ogni individuo deve aver di mira la morte dell'Altro, quando arrischia la propria vita, perché per lui l'Altro non vale più come lui stesso; la sua essenza gli si presenta come un Altro; esso è fuori di sé, e deve togliere il suo esser-fuori-di-sé; l'Altro è una coscienza in vario modo impigliata che vive nell'elemento dell'essere; ed esso deve intuire il suo esser-altro come puro esser-per-sé o come assoluta negazione.

[23] Ma questa prova attraverso la morte toglie e la verità che ne doveva scaturire, e, insieme, anche la certezza di se stesso in generale; infatti, come la vita è la posizione *naturale* della coscienza, l'indipendenza senza

l'assoluta negatività, così la morte è la negazione *naturale* della coscienza medesima, la negazione senza l'indipendenza, negazione che dunque rimane priva del richiesto significato del riconoscere. Mediante la morte si è bensì formata la certezza che ambedue, mettendo a repentaglio la loro vita, la tenevano in non cale in loro e nell'altro; ma tale certezza non si è formata per quelli che sostennero questa lotta. Essi superano la coscienza loro posta in quell'essenza estranea che è l'esserci naturale; ovvero superano se stessi e vengono superati come gli *estremi* che vogliono essere per sé. Ma così dal gioco dello scambio dilegua il momento essenziale: quello di scomporsi in estremi con determinatezze opposte. E il medio coincide con una unità morta, scomposta in morti estremi, i quali sono estremi meramente essenti, e non già opposti; e ambedue non sanno né abbandonarsi né riceversi reciprocamente e vicendevolmente mediante la coscienza; ma si concedono a vicenda una libertà fatta soltanto d'indifferenza, quasi fossero delle cose. L'opera loro è la negazione astratta; non la negazione della coscienza che *supera* in modo da *conservare* e *tenere* il superato, e con ciò sopravvivere al suo venir-superato.

[24] In questa esperienza si fa [chiaro] all'autoscienza che a lei la vita è così essenziale, come lo è l'autocoscienza pura. Nell'autocoscienza immediata l'Io semplice è l'oggetto assoluto, che peraltro per noi o in sé è l'assoluta mediazione, e ha per momento essenziale l'indipendenza sussistente. Resultato della prima esperienza è la risoluzione di quell'unità semplice; mediante quell'esperienza son poste un'autocoscienza pura e una coscienza la quale non è pura per se stessa, ma per un altro: vale a dire che è come coscienza nell'*elemento dell'essere* o nella figura della *cosalità*. Entrambi i momenti sono essenziali; poiché da prima essi sono ineguali ed opposti, e la loro riflessione nell'unità non è ancora risultata, essi sono come due opposte figure della coscienza: l'una è la coscienza indipendente alla quale è essenza l'esser-per-sé; l'altra è la coscienza dipendente alla quale è essenza la vita o l'essere per un altro; l'uno è il *signore*, l'altro il *servo*.

[*Il signore e il servo. — La signoria*]. — Il signore [25] è la coscienza che è per sé; ma non più soltanto il concetto della coscienza per sé, anzi coscienza che è per sé, la quale è mediata con sé da un'*altra* coscienza, cioè da una coscienza tale, alla cui essenza appartiene di essere sintetizzata con un *essere* indipendente o con la cosalità in genere. Il signore si rapporta a questi due momenti: a una *cosa* come tale, all'oggetto, cioè, dell'appetito; e alla coscienza cui l'essenziale è la cosalità; e mentre egli a) come concetto dell'autocoscienza è immediato rapporto dell'*esser-per-sé*, pur essendo in pari tempo b) come mediazione o come un esser-per-sé che è per sé soltanto mediante un altro, si rapporta a) immediatamente ad ambedue, e b) mediatamente a ciascheduno mediante l'altro. Il signore si rapporta *al servo in guisa mediata attraverso l'indipendente essere*, ché proprio a questo è legato il servo; questa è la sua catena, dalla quale egli non poteva astrarre nella lotta; e perciò si mostrò dipendente, avendo egli la sua indipendenza nella cosalità. Ma il signore è la potenza che sovrasta a questo essere; giacché egli nella lotta mostra infatti che questo essere gli valeva soltanto come un negativo; siccome il signore è la potenza che domina l'essere, mentre questo essere è la potenza che pesa sull'altro individuo, così, in questa disposizione sillogistica, il signore ha sotto di sé questo altro individuo. Parimente, il signore si rapporta *alla cosa in guisa mediata, attraverso il servo*; anche il servo, in quanto

autocoscienza in genere, si riferisce negativamente alla cosa e la toglie; ma per lui la cosa è in pari tempo indipendente; epperò, col suo negarla, non potrà mai distruggerla completamente; ossia il servo *col suo lavoro non fa che trasformarla*. Invece, per tale mediazione, il rapporto *immediato diviene* al signore la pura negazione della cosa stessa: ossia il *godimento*; ciò che non riuscì all'appetito, riesce a quest'atto del godere: esaurire la cosa e acquetarsi nel godimento. Non poté riuscire all'appetito per l'indipendenza della cosa; ma il signore che ha introdotto il servo tra la cosa e se stesso, si conchiude così soltanto con la dipendenza della cosa, e puramente la gode; peraltro il lato dell'indipendenza della cosa egli lo abbandona al servo che la elabora.

[26] In questi due momenti per il signore si viene attuando il suo esser-riconosciuto da un'altra coscienza; questa infatti si pone in essi momenti come qualcosa di inessenziale; si pone una volta nell'elaborazione della cosa, e l'altra volta nella dipendenza da un determinato esserci; in entrambi i momenti quella coscienza non può padroneggiare l'essere e arrivare alla negazione assoluta. Qui è dunque presente il momento del riconoscere per cui l'altra coscienza, togliendosi come esser-per-sé, fa ciò stesso che la prima fa verso di lei; ed è similmente presente l'altro momento, che l'operare della seconda coscienza è l'operare proprio della prima; perché ciò che fa il servo è propriamente il fare del padrone; a quest'ultimo è soltanto l'esser-per-sé, è soltanto l'essenza; egli è la pura potenza negativa cui la cosa non è niente; ed è dunque il puro, essenziale operare in questa relazione; il servo peraltro non è un operare puro, sì bene un operare inessenziale. Ma al vero e proprio riconoscere manca il momento pel quale ciò che il signore fa verso l'altro individuo lo fa anche verso se stesso, e pel quale ciò che il servo fa

verso di sé lo fa verso l'altro. Col che si è prodotto un riconoscere unilaterale e ineguale.

[27] La coscienza inessenziale è quindi per il signore l'oggetto costituente la *verità* della certezza di se stesso. È chiaro però che tale oggetto non corrisponde al suo concetto; è anzi chiaro che proprio là dove il signore ha trovato il suo compimento, gli è divenuta tutt'altra cosa che una coscienza indipendente; non una tale coscienza è per lui, ma piuttosto una coscienza dipendente; egli non è dunque certo dell'*esser-per-sé* come verità, anzi la sua verità è piuttosto la coscienza inessenziale e l'inessenziale operare di essa medesima.

[28] La *verità* della coscienza indipendente è, di conseguenza, la *coscienza servile*. Questa da prima appare bensì *fuori* di sé e non come la verità dell'autocoscienza. Ma come la signoria mostrava che la propria essenza è l'inverso di ciò che la signoria stessa vuol essere, così la servitù nel proprio compimento diventerà piuttosto il contrario di ciò ch'essa è immediatamente; essa andrà in se stessa come coscienza *riconcentrata* in sé, e si volgerà nell'indipendenza vera.

[29] [*La paura*]. — Noi abbiamo veduto soltanto ciò che la servitù è nel comportamento della signoria. Ma poiché la servitù è autocoscienza, devesi allora considerare ciò ch'essa è in sé e per sé. Da prima per la servitù l'essenza è il signore; e quindi la *verità* le è *la coscienza indipendente che è per sé*, verità tuttavia che *per essa servitù* non è ancora *in lei* medesima. Solo, essa *in effetto* ha *in lei stessa* questa verità della pura negatività e dell'*esser-per-sé*, avendo in sé *sperimentato* una tale essenza. Vale a dire, tale coscienza non è stata in ansia per questa o quella cosa e neppure durante questo o quell'istante, bensì per l'intiera sua essenza; essa ha infatti sentito paura della morte, signora assoluta. È stata, così, intimamente dissolta, ha tremato

nel profondo di sé, e ciò che in essa v'era di fisso ha vacillato. Ma tale puro e universale movimento, tale assoluto fluidificarsi di ogni momento sussistente, è l'essenza semplice dell'autocoscienza, è l'assoluta negatività, *il puro esser-per-sé* che, dunque, è in [*an*] quella coscienza. Tale momento del puro esser-per-sé è anche *per essa*, ché nel signore tale momento è *l'oggetto* di questa coscienza. La quale inoltre non è soltanto questa universale risoluzione *in generale*, ché, nel servire, essa la compie effettivamente; quivi essa toglie in tutti i *singoli* momenti la sua adesione all'esserci naturale e, col lavoro, lo trasvaluta ed elimina.

[30] [*Il formare o coltivare*]. — Ma il sentimento della potenza assoluta in generale e, in particolare, quello del servizio è soltanto la risoluzione *in sé*; e sebbene la paura del signore sia l'inizio della sapienza, pure la coscienza è quivi *per lei stessa*, ma non è *l'esser-per-sé*; ma, mediante il lavoro, essa giunge a se stessa. Nel momento corrispondente all'appetito nella coscienza del signore, sembrava bensì che alla coscienza servile toccasse il lato del rapporto inessenziale verso la cosa, poiché quivi la cosa mantiene la sua indipendenza. L'appetito si è riservata la pura negazione dell'oggetto, e quindi l'intatto sentimento di se stesso. Ma tale appagamento è esso stesso soltanto un dileguare, perché gli manca il lato *oggettivo* o il *sussistere*. Il lavoro, invece, è appetito *tenuto a freno*, è un dileguare *trattenuto*; ovvero: il lavoro *forma*. Il rapporto negativo verso l'oggetto diventa *forma* dell'oggetto stesso, diventa *qualcosa che permane*; e ciò perché proprio a chi lavora l'oggetto ha indipendenza. Tale medio *negativo* o l'*operare* formativo costituiscono in pari tempo *la singolarità* o il puro esser-per-sé della coscienza che ora, nel lavoro, esce fuori di sé nell'elemento del permanere; così, quindi, la coscienza che lavora

giunge all'intuizione dell'essere indipendente *come di se stessa*.

Tuttavia il formare non ha soltanto questo significato positivo, che cioè in esso la coscienza servile come puro *esser-per-sé* diventi a sé *l'essente*; ma ha anche il significato di contro al suo primo momento, la paura. [31] Infatti, nel formare la cosa, la negatività propria di quella coscienza, il suo esser-per-sé, le diventa un oggetto, sol perché essa toglie l'essente *forma* opposta. Ma tale *negativo* oggettivo è appunto l'essenza estranea, dinanzi alla quale la coscienza servile ha tremato. Ora peraltro essa distrugge questo negativo che le è estraneo; pone *sé*, come un tale negativo, nell'elemento del permanere e diviene così *per se stessa* un *qualcosa che è per sé*. Alla coscienza servile l'esser-per-sé che sta nel signore è un esser-per-sé *diverso*, ossia è solo *per lei*; nella paura l'esser-per-sé è *in lei stessa*; nel formare l'esser-per-sé diviene *il suo proprio* per lei, ed essa giunge alla consapevolezza di essere essa stessa in sé e per sé. Per il fatto di venire *esteriorizzata*, la forma alla coscienza servile non si fa un Altro da lei; ché proprio la forma è il suo puro esser-per-sé che quivi alla coscienza servile si fa verità. Così, proprio nel lavoro, dove sembrava ch'essa fosse un *senso estraneo*, la coscienza, mediante questo ritrovamento di se stessa attraverso se stessa, diviene *senso proprio*. — Per tale riflessione son necessari entrambi questi momenti: sia la paura e il servizio in generale, sia il formare; e necessari tutti e due in guisa universale. Senza la disciplina del servizio e dell'obbedienza la paura resta al lato formale e non si riversa sulla consaputa effettualità dell'esistenza. Senza il formare la paura resta interiore e muta, e la coscienza non diviene coscienza per lei stessa. Se la coscienza forma senza quella prima paura assoluta, essa è soltanto un vano senso proprio; infatti la sua forma o

negatività non è la negatività *in sé*; e quindi il suo formare non può fornirle la consapevolezza di sé come essenza. Se la coscienza non si è temprata alla paura assoluta, ma soltanto alla sua particolare ansietà, allora l'essenza negativa le è restata solo qualcosa di esteriore, e la sua sostanza non è intimamente penetrata di tale essenza negativa. Siccome non ogni elemento ond'è riempita la sua coscienza naturale ha cominciato a vacillare, quella coscienza appartiene, *in sé*, ancora all'elemento dell'essere determinato: il senso proprio è *pervicacia*, libertà ancora irretita entro la servitù. Quanto meno a siffatto senso proprio la pura forma può diventare l'essenza, tanto meno questa stessa pura forma, considerata come un espandersi oltre il singolo, può essere universale formare o coltivare, concetto assoluto; è invece soltanto un'abilità che ha potere sopra un *singolo alcunché*, ma non sopra l'universale potenza né sopra l'intera essenza oggettiva.

B.

Libertà dell'autocoscienza; stoicismo, scetticismo e la coscienza infelice.

[*Introduzione. Il grado della coscienza fin qui raggiunto: il pensare*]. — All'autocoscienza indipendente, [32] sua essenza è, da una parte, soltanto la pura astrazione *dell'Io*; d'altra parte, mentre questa astrazione si coltiva e si dà delle differenze, tale distinguere non diviene, a quell'autocoscienza, l'essenza oggettiva che è *in sé*; questa autocoscienza dunque non diviene un Io veramente capace di distinguersi nella sua semplicità, o un Io che, in quell'assoluta distinzione, resti eguale a se stesso. Invece, la coscienza in se stessa ricompressa diviene, nel formare come forma della cosa foggiata, oggetto a se stessa, e nel [*an dem*] signore intuisce l'esser per sé in pari tempo come coscienza. Ma alla coscienza servile come tale questi due momenti, — quello *di se stessa* come oggetto indipendente, e quello di un tale oggetto come coscienza e quindi come sua propria essenza, — non coincidono l'un con l'altro. Poiché tuttavia *per noi* o *in sé* la *forma* e l'*esser-per-sé* sono lo stesso; e poiché nel concetto della coscienza indipendente l'esser-*in-sé* è la coscienza, ecco che il lato dell'esser-*in-sé* o della *cosalità*, che nel lavoro riceveva la forma, non è per nulla una sostanza diversa dalla coscienza; e così a noi è venuta sorgendo una nuova figura dell'autocoscienza; una coscienza che, come l'in-

finità o il puro movimento della coscienza, è a se stessa l'essenza: una coscienza che *pensa* o che è autocoscienza libera. Ché non essere oggetto a sé come *Io astratto*, ma come Io che nello stesso tempo ha il valore dell'esser-*in-sé*, o il comportarsi verso l'essenza oggettiva in modo che essa abbia il valore dell'*esser-per-sé* di quella coscienza per la quale essa è, questo vuol dire *pensare*. — Al *pensare* l'oggetto si muove non in rappresentazioni o in figure, ma in *concetti*; vale a dire in un distinto esser-in-sé, il quale immediatamente per la coscienza non è da essa per nulla distinto. Il *rappresentato*, il *configurato*, l'*essente* come tale ha la forma di essere altro dalla coscienza; ma un concetto è in pari tempo un *essente*; e tale differenza, in quanto è nella coscienza stessa, è il suo contenuto determinato; — ma essendo questo contenuto in pari tempo concettualmente concepito, essa rimane *immediatamente* consapevole della sua unità con questo essente determinato e distinto: e ciò non come nella rappresentazione, dove la coscienza deve ricordarsi in modo speciale che questa è una rappresentazione *sua*; anzi a me il concetto è immediatamente concetto *mio*. Nel pensare Io *sono libero* perché non sono in un Altro, anzi rimango direttamente presso di me, e l'oggetto che mi è l'essenza è, in unità inseparata, il mio esser-per-sé; e il mio movimento in concetti è un movimento entro me stesso. — Ma nella determinazione di questa figura dell'autocoscienza, occorre sopra tutto stabilire questo punto: che cioè tale figura è coscienza *pensante in generale*, o che il suo oggetto è unità *immediata* dell'*esser-in-sé* e dell'*esser-per-sé*. La coscienza a sé omonima, respingentesi da se stessa, diviene a sé un *elemento che è in sé*; ma essa coscienza è tale elemento soltanto come essenza universale in generale, non già come quest'essenza oggettiva nello sviluppo e nel movimento del suo essere molteplice e vario.

[*Lo stoicismo*]. — Questa libertà dell'autocoscienza, sorta nella storia dello spirito come apparenza consapevole di sé, si è, — com'è noto, — chiamata *Stoicismo*. Il suo principio è: la coscienza è essenza pensante, e qualcosa ha per essa medesima valore di essenzialità o è per lei vero e buono, solo in quanto la coscienza ivi si comporti come essenza pensante. [33]

L'espandersi molteplice e in sé distinguentesi della vita, il suo singolarizzarsi e complicarsi, è l'oggetto verso il quale l'appetito e il lavoro esplicano la loro attività. Tale molteplice operare si è ora contratto nella distinzione semplice, che è nel puro movimento del pensare. Non quella differenza che si presenta come *cosa determinata*, o come *coscienza di un determinato esserci naturale*, come un sentimento o come *appetito* e come *fine per l'appetito stesso* (sia esso un fine posto dalla *propria* coscienza oppure da una *coscienza estranea*), — non quella differenza ha più essenza; ma soltanto quella differenza che è *pensata* o immediatamente non distinta da me, quella soltanto ha più essenza. Tale coscienza è quindi negativa verso la relazione signoria-servitù: il suo operare non è né quello del signore che trova la propria verità nel servo, né quello del servo che trova la propria verità nella volontà del signore e nel servizio resogli; anzi il suo operare è di esser libera sul trono e in catene, e in ogni dipendenza del suo singolo esserci; è di riservarsi l'inerzia che dal movimento dell'esistenza, così dall'agire come dal patire, si *rifugia* sempre *nell'essenza semplice del pensiero*. La pervicacia è la libertà che si fa baluardo della singolarità e che sta *nell'àmbito* della servitù; mentre lo stoicismo è la libertà che, — uscendo sempre da lei stessa, — ritorna nella *pura universalità* del pensiero, e che poté affiorare come universale forma dello spirito del mondo soltanto in tempi di generale paura e servitù, ma anche [34]

di generale cultura che aveva elevato il formare all'altezza del pensare.

[35] Sebbene ora a questa autocoscienza l'essenza non sia né un altro da essa, né la pura astrazione dell'Io, anzi Io che ha in lui l'esser-altro, ma come differenza pensata, così che nel suo esser-altro è immediatamente ritornato in sé; pur tuttavia l'essenza di questa autocoscienza è in pari tempo soltanto un'essenza *astratta*. La libertà dell'autocoscienza è *indifferente* verso l'esistenza naturale e quindi *la ha, alla sua volta, liberamente dimessa*; e la *riflessione* è una riflessione *duplicata*. La libertà nel pensiero ha soltanto il *pensiero puro* per sua verità, — verità che è senza il riempimento della vita, — ed è quindi soltanto il concetto della libertà, ma non proprio la libertà vitale, giacché a tale libertà essenza è soltanto il *pensare* in generale, è la forma come forma, che, distaccatasi dall'indipendenza delle cose, è ritornata in sé. Ma poiché l'individualità, come individualità agente, si dovrebbe presentare vitale, o, come individualità pensante, dovrebbe abbracciare il mondo della vita come un sistema del pensiero; — *nel pensiero stesso* dovrebbe di necessità esser già dato per quella espansione agente un *contenuto* di ciò che è buono; per questa espansione pensante un contenuto di ciò che è vero, affinché in *ciò che è per la coscienza* non venga *affatto* a trovarsi alcun altro ingrediente, tranne il concetto che è l'essenza. Solo, distaccandosi qui il concetto, come *astrazione*, dalla molteplice varietà delle cose, esso *non ha in lui contenuto alcuno*, ma ne ha uno che gli è *dato*. Invero la coscienza, pensando il contenuto, lo cancella come un *essere* estraneo; ma il concetto è concetto *determinato*, e tale sua *determinatezza* è l'estraneo ch'esso ha in lui. Lo stoicismo si trovava quindi a mal partito quando veniva interrogato, secondo l'espressione d'allora, circa

il *criterio* della verità in generale, vale a dire, propriamente, circa un *contenuto* del *pensiero stesso*. Alla domanda *che cosa* sia vero e buono, offriva ancora una volta in risposta il pensare stesso *privo di contenuto*: nella razionalità dover consistere il Vero e il Bene. Ma tale eguaglianza a se stesso del pensare è di nuovo soltanto la pura forma nella quale niente si determina; quindi le espressioni generalizzanti: vero e bene, saggezza e virtù, alle quali lo stoicismo deve arrestarsi, son sì, comunque, edificanti: siccome esse tuttavia non possono effettivamente giungere ad alcuna espansione di contenuto, comincian presto a ingenerare tedio.

Tale coscienza pensante, così com'essa si è determinata, cioè come la libertà astratta, non è dunque che l'imperfetta negazione dell'esser-altro: non avendo fatto che *ritrarsi* entro sé dall'esserci, essa non è giunta a compiersi come assoluta negazione dell'esserci in lui [*an ihm*]. A lei il contenuto vale bensì soltanto come pensiero; ma anche come *determinato*; e la determinatezza, egualmente, vale come la determinatezza *ut sic*. [36]

[*Lo scetticismo*]. — Lo *Scetticismo* è la realizzazione di ciò di cui lo stoicismo è soltanto il concetto: è l'esperienza effettuale di ciò che sia la libertà del pensiero; essa è in sé il negativo e deve così presentarsi. Con la riflessione dell'autocoscienza nel pensiero semplice di se stessa, di fronte a siffatta riflessione l'indipendente esserci o la determinatezza che permane si è, in effetto, dissociata dall'infinità. Ora nello scetticismo si palesa *per la coscienza* la totale inessenzialità e dipendenza di questo altro. Il pensiero diventa pensare perfetto che annienta l'essere del mondo *molteplicemente determinato*; e la negatività dell'autocoscienza libera, in questo vario e diverso configurarsi della vita, diventa la negatività reale. — È chiaro che come lo stoicismo corri- [37]

sponde al *concetto* della coscienza *indipendente*, già apparsa come relazione signoria-servitù, così lo scetticismo corrisponde alla *realizzazione* di quella coscienza, come ad atteggiamento negativo verso l'alterità: corrisponde cioè all'appetito e al lavoro. E se appetito e lavoro non poterono condurre a termine la negazione per l'autocoscienza, quell'atteggiamento polemico diretto contro la molteplice indipendenza delle cose sarà per contro coronato dal successo, perché esso volgesi contro le cose quale autocoscienza libera e in sé precedentemente compiuta; più precisamente, perché quell'atteggiamento ha in lui stesso *il pensare* o l'infinità, e quindi ad esso tutte le indipendenze, secondo le loro differenze, sono soltanto come grandezze dileguanti. Le differenze, che nel puro pensare di se stesso sono soltanto l'astrazione delle differenze, qui diventano *tutte* le differenze, e ogni distinto essere diventa una differenza dell'autocoscienza.

[38] Con ciò si è determinato l'*operare* dello *scetticismo* in generale, e il *modo* di questo operare. Lo scetticismo indica il *movimento dialettico* il quale è la certezza sensibile, la percezione e l'intelletto; indica pure l'inessenzialità di ciò che ha importanza nel comportamento del dominare e del servire, e di ciò che anche per il pensare astratto conta come *qualcosa di determinato.* Quel comportamento comprende in sé in pari tempo un *certo qual modo*, nel quale sono incluse anche leggi etiche come comandi della signoria; ma le determinazioni che si trovano nel pensiero astratto sono concetti di una scienza in cui si espande il pensiero senza contenuto; pensiero che, in guisa per vero soltanto esteriore, attacca il concetto all'essere che gli è indipendente e che costituisce il suo contenuto, e tiene per validi soltanto *certi* concetti, poco importa che questi siano soltanto delle pure astrazioni,

[39] Il *dialettismo* come movimento negativo, quale immediatamente *è*, appare alla coscienza da prima come qualcosa cui essa è data in preda e che non è mediante essa stessa. Invece, come *scetticismo* quel movimento è momento dell'autocoscienza, alla quale non già *accade* che, senza saper come, le si dilegui ciò che essa ha di vero e di reale; l'autocoscienza anzi, nella certezza della sua libertà, lascia che dilegui questa alterità ponentesi come reale; né soltanto lascia dileguare l'oggettività come tale, ma anche quella sua relazione verso di questa, nella quale appunto essa stessa vale e vien fatta valere come oggettiva; l'autocoscienza lascia dunque che dilegui anche il suo *percepire*, nonché il *consolidamento* a lei proprio di ciò ch'essa corre pericolo di perdere: la *sofisticheria* e *il vero che essa da se stessa ha determinato e stabilito*; negazione consapevole di sé, mediante la quale l'autocoscienza si procura *per se stessa la certezza della propria libertà*, ne produce l'esperienza e l'innalza così a *verità*. Ciò che dilegua è il determinato o la differenza che, in un modo o nell'altro, s'impone come differenza solida e immutabile. Tale differenza non ha in lei nulla di permanente, e *deve* dileguare al pensare, appunto perché il distinto consiste nel non essere *in lui stesso*, nell'avere una propria essenza solo in un altro; ma il pensare è il rendersi conto di tale natura del distinto, è l'essenza negativa come essenza semplice.

[40] Nel mutamento di tutto ciò che per lei tenderebbe a consolidarsi, l'autocoscienza scettica fa esperienza della sua propria libertà, come di una libertà che essa stessa si è data e mantenuta; l'autocoscienza scettica è l'atarassia del pensare se stesso; è la *certezza* immutabile e *verace di se stesso*. Tale certezza non nasce da un estraneo che abbia fatto crollare in sé il proprio multiforme sviluppo; non nasce come un resultato che abbia

il suo divenire dietro le spalle; anzi la coscienza stessa è l'*assoluta inquietudine dialettica*, una miscela di rappresentazioni sensibili e pensate; le loro differenze coincidono e la loro *eguaglianza* si scioglie di nuovo, perché l'eguaglianza è la *determinatezza* di contro all'*ineguale*. Ma, in effetto, invece di essere coscienza eguale a se stessa, qui la coscienza non è altro che un accidentale arruffio, è soltanto l'imbroglio di un disordine che sempre si riproduce. *Ciò essa è per sé*, perché essa stessa nutre e produce il movimento di questo disordine. Essa fa professione di ciò; professa quindi di essere una coscienza del tutto *accidentale* e *singola*; — una coscienza che è *empirica* e che va dietro a ciò che per essa non ha realtà alcuna, che dà retta a ciò che ad essa non è un'essenza, che fa, elevandolo ad effettualità, ciò che ad essa non ha verità. Ma proprio come ha per tal modo a se stessa il valore di una vita *singola*, *accidentale* e in effetto animalesca, il valore di un'autocoscienza *smarrita*, essa si riinnalza anche, al contrario, all'autocoscienza *universale eguale a se stessa*: è infatti la negatività di ogni singolarità e di ogni differenza. Da questa o, piuttosto, in questa eguaglianza a se stessa tale coscienza ricade in quell'accidentalità e confusione; ché appunto la negatività automoventesi ha a che fare soltanto con il singolo e si arrabatta con l'accidentale. Questa coscienza è dunque questa inconsapevole pappolata dell'oscillare dall'estremo dell'autocoscienza eguale a se stessa all'altro, quello della coscienza accidentale confusa e ingenerante confusione. Proprio essa non riesce ad accordare questi due pensieri di se stessa: conosce questa sua libertà *una volta* come elevamento oltre ogni confusione e oltre ogni accidentalità dell'esserci; e di ciò fa professione; mentre *la volta dopo* come un ricadere nell'*inessenzialità* e un affaccendarsi in essa. Lascia dileguare nel suo pensiero il contenuto inessenziale; ma con ciò essa è la coscienza di un inessenziale; profferisce l'assoluto *dileguare*; ma il *profferire è*; e questa coscienza è il dileguare profferito; profferisce la nullità del vedere, dell'udire ecc., ed è *proprio lei* che *vede*, *ode* ecc.; profferisce la nullità delle essenze etiche, e ne fa le potenze del suo agire. Il suo operare e le sue parole si contraddicono sempre, e quindi essa stessa possiede la duplice e contraddittoria consapevolezza, tanto dell'immutabilità ed eguaglianza, quanto della piena accidentalità e della piena ineguaglianza con se stessa. Ma essa tiene i membri di questa contraddizione l'uno fuori dell'altro, e qui si comporta dunque proprio come nel suo movimento puramente negativo in generale. Se le viene indicata l'*eguaglianza*, essa mostrerà l'*ineguaglianza*; se poi dinanzi a lei venga tenuta ferma l'ineguaglianza che essa ha testé profferito, allora passa oltre a indicare l'*eguaglianza*. In effetto il suo chiacchierare è un litigio da ragazzi testardi, dei quali l'uno dice A quando l'altro dice B, per dir B quando l'altro dice A; e così ciascuno, restando in contraddizione *con se stesso*, si paga la soddisfazione di restare in contraddizione *con gli altri*.

[41] Nello scetticismo la coscienza fa in verità esperienza di sé come di una coscienza contraddicentesi entro se stessa; da tale esperienza scaturisce una *figura nuova*, la quale riconnette entrambi i pensieri tenuti separati dallo scetticismo. La mancanza di pensiero dello scetticismo verso se stesso dovrà dileguare, giacché in effetto è pur sempre *una sola* coscienza a possedere in lei [*an ihm*] quei due modi. La nuova figura sarà quindi *per sé* la duplicata coscienza di sé, come coscienza che si rende libera, che non è soggetta a mutamento ed è eguale a se stessa; e sarà coscienza di sé come coscienza che si confonde e s'inverte in modo assoluto; e sarà la coscienza di questa sua propria contraddizione. — Nello

stoicismo l'autocoscienza è la libertà semplice di se stesso; nello scetticismo questa libertà si realizza, distrugge l'altro lato dell'esserci determinato; ma questa autocoscienza libera piuttosto reduplica *sé*, ed è a se stessa un che di duplice. Così la duplicazione che precedentemente si distribuiva in due singoli, — il signore e il servo, — è tornata all'unità; è quindi presente la duplicazione dell'autocoscienza entro se stessa, atto che è essenziale nel concetto dello spirito; ma non è presente ancora l'unità di tale duplicità interiore: — e la *coscienza infelice* è la coscienza di sé come dell'essenza duplicata e ancora del tutto impigliata nella contraddizione.

[42] [*La coscienza infelice.* (*Il soggettivismo pio*)]. — Questa coscienza *infelice scissa entro se stessa* è così costituita che, essendo tale contraddizione della sua essenza *una* coscienza, la sua prima coscienza deve sempre avere insieme anche l'altra; e in tal modo, mentre essa ritiene di aver conseguita la vittoria e la quiete dell'unità, deve immediatamente venir cacciata da ciascuna [delle sue due coscienze]. Ma il suo vero ritorno in se stessa o la sua conciliazione con sé, rappresenterà il concetto dello spirito, che, ormai vitale, è entrato nella sfera dell'esistenza: e ciò perché essa in lei, come una coscienza indivisa, è nel medesimo tempo coscienza duplicata; essa stessa *è* l'intuirsi di un'autocoscienza in un'altra; essa stessa *è* l'una e l'altra autocoscienza, e l'unità di entrambe le è anche l'essenza; ma essa *per sé* non è ancora questa essenza medesima; essa per sé non è ancora l'unità di tutte e due le autocoscienze.

[43] [*La coscienza trasmutabile*]. — Essendo essa da prima solo *l'unità immediata* di entrambe le autocoscienze, ma non essendo entrambe per lei lo stesso; per lei anzi essendo opposte; l'una, quella semplice e intrasmutabile, le è l'*essenza*; mentre l'altra, quella che si trasmuta per molte guise, le è l'*Inessenziale*. Ambedue sono *per essa* essenze reciprocamente estranee; essa stessa, essendo la coscienza di questa contraddizione, si pone dal lato della coscienza trasmutabile ed è a se stessa l'Inessenziale; ma come coscienza dell'intrasmutabilità o dell'essenza semplice deve in pari tempo procedere a liberarsi dall'Inessenziale, vale a dire a liberare sé da se stessa. Infatti, sebbene *per sé* sia soltanto coscienza trasmutabile, e sebbene la coscienza intrasmutabile le sia un estraneo, tuttavia *essa stessa* è coscienza semplice e quindi intrasmutabile; coscienza di cui essa si è consapevole come di *sua* essenza: ma in tal guisa ch'*essa stessa* per sé, ancora una volta, non è questa essenza. Perciò la posizione ch'essa dà a quelle due non può costituire una loro reciproca indifferenza, ossia una indifferenza di se stessa di fronte all'Intrasmutabile; anzi essa stessa è immediatamente quelle due coscienze; *il rapporto di entrambe* è per lei come rapporto dell'essenza alla non-essenza, così che da togliersi è la non-essenza. Ma mentre le due coscienze le sono egualmente essenziali e contraddittorie, essa è soltanto il movimento contraddittorio, nel quale il contrario non giunge alla quiete nel proprio contrario, anzi si riproduce in quello nuovamente soltanto come contrario.

[44] Noi assistiamo così alla lotta contro un nemico, contro il quale la vittoria è piuttosto una sottomissione: aver raggiunto un contrario significa piuttosto smarrirlo nel suo contrario. La coscienza della vita, la coscienza dell'esistere e dell'operare della vita stessa, è soltanto il dolore per questo esistere e per questo operare; quivi infatti come consapevolezza dell'essenza ha soltanto la consapevolezza del suo contrario, ed è quindi conscia

della propria nullità. Da questa posizione essa inizia la sua ascesa verso l'intrasmutabile. Ma tale ascesa non è che quella consapevolezza medesima, ed è quindi immediatamente la coscienza del contrario, ossia di se stessa come singolarità. L'intrasmutabile che entra nella coscienza è quindi parimente toccato dalla singolarità ed è presente soltanto insieme con questa che, lungi dall'essere stata cancellata nella coscienza dell'intrasmutabile, vi ricompare di continuo.

[45] [*La figura dell'intrasmutabile*]. — Ma in questo movimento la coscienza duplicata fa esperienza appunto di quello *scaturire della singolarità nell'intrasmutabile* e *dell'intrasmutabile nella singolarità*. Si attua *per essa* la singolarità *in genere nell'*[*an*] essenza intrasmutabile, e si attua in pari tempo la sua in [*an*] lei. Giacché la verità di siffatto movimento è appunto l'*esser-uno* di questa coscienza duplicata. Ma *da prima questa unità le si attua* in modo tale che elemento dominante *vi è tuttora la diversità* dei due membri. Con ciò è presente per essa un triplice modo di congiunzione della singolarità e dell'intrasmutabile: 1) la coscienza ricompare a se stessa come opposta all'essenza intrasmutabile, per venire respinta all'inizio della lotta che resta l'elemento dell'intera relazione; 2) ora per essa *l'intrasmutabile* stesso ha *in lui la singolarità*, talché la singolarità è figura dell'intrasmutabile, nel quale passa così l'intero modo dell'esistenza; 3) la *coscienza* trova *se stessa* come questo singolo nell'intrasmutabile. A quella coscienza il *primo intrasmutabile* è soltanto l'essenza *estranea* che condanna la singolarità; ma dacché il *secondo intrasmutabile* è una *figura* della *singolarità* come lo è essa coscienza medesima, ecco che, *in terzo luogo*, essa si fa spirito: quivi ha la gioia di ritrovare se stessa, qui diviene consapevole della riconciliazione tra la sua singolarità e l'universale.

[46] Ciò che qui si presenta come modo e relazione dell'intrasmutabile, resultò quale *esperienza* che l'autocoscienza scissa fa nella sua infelicità. Ora tale esperienza invero non è un movimento *unilaterale dell'autocoscienza scissa*, giacché essa stessa è coscienza intrasmutabile, e questa è quindi in pari tempo anche coscienza singola, e il movimento è altrettanto movimento della coscienza intrasmutabile la quale sorge in esso non meno dell'altra; ché il movimento trascorre attraverso questi momenti: da prima un momento intrasmutabile è in genere opposto al momento singolo; poi esso stesso è un momento singolo opposto all'altro singolo, col quale, infine, è unificato. Ma tale considerazione, in quanto essa appartiene a noi, è qui intempestiva, giacché finora a noi non è sorto l'intrasmutabile *in se e per se stesso*, ma soltanto l'intrasmutabilità come intrasmutabilità della coscienza; intrasmutabilità la quale perciò non è quella vera, bensì quella ancora inficiata di opposizione; noi quindi non sappiamo come si comporterà l'intrasmutabile in sé e per sé. Ora è resultato soltanto che alla coscienza che qui è nostro oggetto, queste indicate determinazioni appaiono nell'intrasmutabile.

[47] Per questa ragione anche la *coscienza* intrasmutabile mantiene entro la sua stessa figurazione il carattere e la base dell'esser-scisso e dell'esser-per-sé di contro alla coscienza singola. Per la coscienza singola, quindi, è semplicemente un *accadere* che l'intrasmutabile riceva la figura della singolarità; così come, anche, la coscienza singola semplicemente *si trova* opposta a quello ed ha, perciò, questa relazione *per natura*; ch'essa, infine, *si trovi* nell'intrasmutabile, ciò le appare avverarsi in parte bensì mediante lei stessa, o aver luogo perché essa stessa è singola; ma una parte di tale unità, — sia secondo la sua origine, sia in quanto essa è, — alla

coscienza singola appare come pertinente all'intrasmutabile; e in questa unità stessa resta l'opposizione. In effetto, avendo l'intrasmutabile *assunto una figura*, il momento dell'al di là non solo è rimasto, anzi è a dirittura rafforzato; giacché se, da una parte, mediante la forma dell'effettualità singola questo momento sembra sia stato avvicinato alla coscienza singola, esso, d'altra parte, le sta di contro come un impenetrabile *Uno* sensibile con tutta la crudezza di una *realtà effettuale*; la speranza di potersi unificare con l'intrasmutabile deve restare speranza, deve cioè restare senza compimento e senza presenzialità; ché tra speranza e compimento spazia appunto l'accidentalità assoluta o l'indifferenza immobile implicita nella figurazione stessa, cioè nel fondatore elemento della speranza. Per via della natura dell'*Uno nell'elemento dell'essere*, per via dell'effettualità di cui si è rivestito, accade necessariamente ch'esso sia dileguato nel tempo e nello spazio, e che sia stato lungi e senz'altro lungi rimanga.

[48] [*L'unificazione dell'effettualità e dell'autocoscienza*]. — Mentre da prima il mero concetto della coscienza scissa si determinava come il processo per cui essa toglievasi come singola per diventare coscienza intrasmutabile, il suo travaglio, la sua aspirazione hanno ormai questa determinazione: essa toglie piuttosto la sua relazione col puro intrasmutabile *non figurato* e si procura il rapporto soltanto con l'*universale figurato*. Ché a tale coscienza *essenza* e *oggetto* è ormai l'*esser-uno* del singolo con l'intrasmutabile, così come, nel concetto, l'oggetto essenziale era soltanto l'intrasmutabile astratto, privo di figurazione; e ciò da cui essa deve distaccarsi, è ora la relazione di questo assoluto esser-scisso del concetto. Tale coscienza deve pertanto innalzare all'assoluto divenir-uno il rapporto inizialmente esteriore verso quell'intrasmutabile figurato, come fosse un'effettualità estranea.

[49] Il movimento nel quale la coscienza inessenziale si adopera a raggiungere questo esser-uno è medesimamente un *triplice* movimento, secondo la triplice relazione che essa assumerà in rapporto al suo al di là che ha forma e figura: in primo luogo come *coscienza pura*, poi come *essenza singola* comportantesi *verso l'effettualità* come appetito e lavoro, e in terzo luogo come *coscienza del suo esser-per-sé*. — Si deve ora vedere come questi tre modi del suo essere siano presenti e determinati in quella relazione generale.

[50] [*La coscienza pura, l'animo, la devozione*]. — Se da prima noi consideriamo la coscienza inessenziale come *coscienza pura*, ecco che l'intrasmutabile che ha una figura personale, essendo esso per la coscienza pura, sembra venir posto com'esso è in se e per se stesso. Ma, e se ne è già fatto cenno, esso non è ancora sorto secondo il suo essere in se e per se stesso. Affinché fosse nella coscienza com'è in se e per se stesso, ciò dovrebbe procedere più da lui stesso che non dalla coscienza; ma qui tale sua presenzialità è soltanto unilateralmente mediante la coscienza, epperò non è verace e perfetta, ma grave di un'imperfezione o di un'opposizione.

[51] Sebbene dunque la coscienza infelice non possieda tale presenzialità, essa sorpassa tuttavia il puro pensare in quanto questo è l'astratto pensare dello stoicismo, che *prescinde* dalla *singolarità*, e il tutto *inquieto* pensare dello scetticismo — e in effetto soltanto la singolarità come contraddizione inconsapevole, la quale si esplica in un movimento senza sosta —; quella coscienza sorpassa questi due momenti; mette e tiene insieme il puro pensare e la singolarità, ma non è ancora elevata a quel pensare *per il quale* la singolarità della coscienza è riconciliata con il puro pensare stesso. Essa sta piuttosto in tal medio, ove il pensare astratto

è a contatto con la singolarità della coscienza come singolarità. Essa stessa *è* questo contatto, è l'unità del puro pensare e della singolarità; anche *per lei* è questa singolarità pensante o il puro pensare, e l'intrasmutabile esso stesso è essenzialmente come singolarità. Tuttavia qualche cosa non è *per lei* : non è per lei che questo suo oggetto, l'intrasmutabile, il quale a lei ha essenzialmente la figura della singolarità, sia *lei stessa*, lei stessa cioè la singolarità della coscienza.

[52] Perciò in questo primo modo in cui noi la consideriamo come *coscienza pura*, essa non ha *verso il suo oggetto* un *rapporto* di pensiero, ma, — giacché essa stessa è bensì *in sé* pura singolarità pensante, e il suo oggetto è proprio questo puro pensare, ma *puro pensare* non è la *relazione dell'una verso l'altro*, — essa soltanto va, per così dire, *verso* il pensare ed è *pensiero devoto o devozione*. Il suo pensare, come devozione, resta un vago brusio di campane o una calda nebulosità, un pensare musicale che non arriva al concetto, che sarebbe l'unica e immanente guisa oggettiva. Anche a questo infinito, puro, intimo sentimento sopravviene bensì un suo oggetto, ma questo, non annunciandosi come oggetto concettualmente concepito, si fa innanzi come un qualcosa di estraneo. Si presenta così l'interiore movimento del *puro* animo che *sente* bensì se stesso, ma si sente dolorosamente come scissione ; movimento di una infinita *nostalgia* la quale ha la certezza di avere a propria essenza un siffatto puro animo, — puro *pensare pensantesi come singolarità*, — da venir conosciuta e riconosciuta da quell'oggetto, proprio perché quell'oggetto stesso pensa sé come singolarità. Ma nello stesso tempo siffatta essenza è l'irraggiungibile *al di là* che sfugge, anzi è già sfuggito nell'atto in cui si tenta d'afferrarlo. È già sfuggito : infatti esso è da una parte l'intrasmutabile che pensa sé come singolarità; e la

coscienza, quindi, raggiunge in esso immediatamente se stessa; *se stessa*, ma *come l'opposto all'intrasmutabile*; invece di attingere l'essenza ne ha solo il sentimento ed è ricaduta in se stessa; siccome nell'atto dell'attingere essa non può tenere a distanza sé come questo opposto, ecco che, invece dell'essenza, essa ha attinto soltanto ciò che non è essenziale. Come, da una parte, adoperandosi a raggiungere *sé nell'essenza*, essa attinge soltanto la propria separata effettualità, così, d'altra parte, non può attingere l'Altro come *qualcosa di singolo o di effettuale*. Dove questo vien cercato, là non può venir trovato; perché esso deve appunto essere *un al di là*, un qualcosa siffatto da non poter venir trovato. Cercato qual singolo, esso non è una singolarità *universale* e pensata, non è *concetto*, ma *qualcosa di singolo* come oggetto o come *alcunché di effettuale*: oggetto della immediata certezza sensibile e, proprio perciò, un alcunché già dileguato. Alla coscienza, quindi, può farsi presente solo il *sepolcro* della sua vita. Ma poiché anche il sepolcro è una *effettualità*, e poiché è contro la natura dell'effettualità l'assicurare un durevole possesso, ecco che anche questa presenza del sepolcro è solo una lotta e una fatica che di necessità debbono andar perdute. Poiché peraltro la coscienza sa per esperienza che *il sepolcro* della sua essenza *effettuale* e intrasmutabile non ha *effettualità alcuna*, e che la *singolarità dileguata*, in quanto dileguata, non è la singolarità vera, la coscienza rinunzierà a ricercare la singolarità intrasmutabile come *effettuale* o a trattenerla come singolarità dileguata ; e solo così è atta a trovare la singolarità come verace o come universale.

[53] [*L'essenza singola e l'effettualità. Il fare o l'operare della coscienza pia*]. — Ma da prima il *ritorno dell'animo in se stesso* deve esser così preso, che l'animo abbia *effettualità* in se stesso in quanto è alcunché di

singolo. È il *puro animo* che *per noi* o *in sé* ha trovato sé ed è in se stesso saziato; ché sebbene *per lui*, nel suo sentimento, l'essenza si separi da lui, tuttavia in sé questo sentimento è sentimento *di se stesso*. Esso ha sentito l'oggetto del suo puro sentire e questo oggetto è lui stesso; sorge dunque qui come sentimento di sé o come un effettuale che è per sé. In questo ritorno in se stesso è divenuta per noi la sua *seconda relazione*, quella cioè dell'appetito e del lavoro, i quali, con il superamento e il godimento dell'essenza estranea, cioè dell'essenza nella forma della cosa indipendente, assicurano alla coscienza l'interiore certezza di se stessa, certezza che essa ha per noi conseguito. Ma la coscienza infelice si *trova* soltanto come coscienza che *appetisce* e *lavora*. Non si dà per essa che al trovarsi così stia a fondamento l'interiore certezza di sé, e che il suo sentimento dell'essenza sia tale sentimento di sé. Non avendo essa *per se stessa* questa certezza, il suo interno rimane piuttosto ancora l'infranta certezza di sé. La rassicurazione dunque a cui essa giungerebbe con il lavoro e con il godimento, è perciò anch'essa una rassicurazione altrettanto *infranta*; o piuttosto, proprio essa deve annientare quella rassicurazione, in modo da trovare bensì in essa la rassicurazione, ma solo la rassicurazione di ciò ch'essa è per se stessa, vale a dire della sua scissione.

[54] L'effettualità contro cui volgonsi e appetito e lavoro, non è più a questa coscienza un *alcunché in sé nullo*, ch'essa debba soltanto togliere e consumare; anzi è tal cosa qual è la coscienza stessa: un'*effettualità rotta in due lati*, che soltanto per un lato è in sé [*an sich*] nulla, mentre per l'altro è anche un m o n d o consacrato; essa è figura dell'intrasmutabile, dacché questo ha ricevuto la singolarità in sé [*an sich*]; ed essendo l'intrasmutabile, in quanto tale, Universale, la sua singolarità ha in generale il significato di ogni effettualità.

Se la coscienza fosse coscienza per sé indipendente, [55] e se ad essa l'effettualità fosse in sé e per sé nulla, nel lavoro e nel godimento la coscienza medesima giungerebbe al sentimento della propria indipendenza: e ciò perché sarebbe essa stessa a togliere l'effettualità. Solo, essendole, questa, figura dell'intrasmutabile, la coscienza non è atta a toglierla mediante sé. Ma siccome essa arriva tuttavia alla distruzione dell'effettualità e al godimento, ciò può per essa avvenire essenzialmente perché l'intrasmutabile stesso *fa getto* della sua figura e la *lascia* a lei in godimento. — La coscienza da parte sua sorge qui *parimente* come qualcosa di effettuale, ma, non meno, come intimamente infranta: e questa scissione si presenta nel suo lavorare e godere, per dirompersi in una *relazione* verso l'*effettualità* o verso l'*esser-per-sé*, e in un *esser-in-sé*. Quella relazione verso l'effettualità è l'*alterare* o l'*operare*, ossia è l'esser-per-sé che appartiene alla coscienza *singola* come tale. Ma in questo atto essa è anche *in sé*: questo lato appartiene all'al di là intrasmutabile ed è costituito dalle facoltà e dalle forze: dono che vien dal di fuori, concesso dall'intrasmutabile alla coscienza, affinché ne faccia uso.

Quindi nel suo operare la coscienza si trova da prima [56] nella relazione di due estremi; come l'attivo Al-di-qua essa sta da un lato, e di fronte a lei sta l'effettualità passiva; entrambi i lati sono in rapporto reciproco; ma entrambi, tornati indietro nell'intrasmutabile, si tengono anche saldamente in sé. Perciò da entrambi si stacca reciprocamente soltanto una superficie ed entra nel gioco del movimento verso l'altra. — L'estremo dell'effettualità vien tolto mediante l'estremo attivo; ma l'effettualità, dal canto suo, può venir tolta sol perché la sua essenza intrasmutabile la toglie, respinge sé da sé, e ciò che ha respinto elargisce all'attività. La forza attiva appare come *la potenza* nella quale

l'effettualità si dissolve; ma così, per questa coscienza alla quale lo *in-sé* o l'essenza è un altro, tale potenza che è la veste sotto la quale essa sorge nell'attività, è l'al di là di se stessa. Invece, dunque, di ritornare dal suo fare in se stessa, e di essersi rassicurata per se stessa, quella coscienza riflette anzi questo movimento dell'operare nell'altro estremo che così è presentato come puro universale, come l'assoluta potenza dalla quale è uscito in ogni direzione il movimento e che è l'essenza vuoi del dirompersi degli estremi, — a quel modo ch'essi da prima apparivano, — vuoi dello scambio stesso.

[57] Che la coscienza intrasmutabile *rinunzi* alla sua figura e *la elargisca*, di ciò appunto la coscienza singola *rende grazie*; vale a dire, essa *interdicesi* l'appagamento della consapevolezza della sua *indipendenza*, e rinvia l'essenza dell'operare lungi da sé, all'al di là. A ogni modo, mediante questi due momenti del *reciproco abbandonarsi* delle due parti, sorge alla coscienza la sua *unità* con l'intrasmutabile. Solo, tale unità è in pari tempo affètta da separazione, è di nuovo infranta in se stessa, e di nuovo ne scaturisce l'opposizione dell'universale e del singolo. La coscienza infatti abdica bensì alla *parvenza* dell'appagamento del sentimento di se stessa, ma ne raggiunge l'appagamento *effettuale*; giacché *essa* è stata appetito, lavoro e godimento; come coscienza *essa* ha *voluto*, *operato*, *goduto*. Il *ringraziamento* con cui essa riconosce l'altro estremo come essenza e toglie se stessa, è esso stesso egualmente il *suo proprio* operare che controbilancia l'operare dell'altro estremo, contrapponendo all'atto benefico che fa dono di sé un *eguale* operare; se quell'estremo le concede la sua *superficie*, la coscienza ringrazia *tuttavia* e, rinunciando all'operare proprio, ossia precisamente alla propria *essenza*, fa, a vero dire, più dell'altro estremo che ripudia da sé soltanto una superficie. Non solo quindi nell'effettuale appetire, lavorare e godere, ma nello stesso render grazie, nel quale sembra accadere piuttosto il contrario, l'intero movimento si riflette nell'*estremo della singolarità*. La coscienza si sente qui come questa singola e non si lascia trarre in inganno dalla parvenza della sua rinuncia; la verità della rinuncia, infatti, resta sempre questa: che la coscienza non ha abbandonato se stessa; ciò che si è verificato è soltanto la duplicata riflessione entro tutti e due gli estremi; ed il resultato è il reiterato dirompersi nell'opposta coscienza dell'*intrasmutabile* e nella coscienza del *contrapposto* volere, compiere, godere e dello stesso rinunciare a sé ovverosia in generale della *singolarità che è per sé*.

[58] [*L'autocoscienza che giunge alla ragione* (*la mortificazione di sé*)]. — Così è comparsa la *terza relazione* del movimento di questa coscienza, che scaturisce dalla seconda come tale che, col suo volere e compiere, ha veramente avuto prova di sé come indipendente. Nella prima relazione questa coscienza era soltanto *concetto* della coscienza effettuale o era l'*animo interiore* non ancora effettuale nell'operare e nel godimento; la *seconda* relazione è siffatta attuazione come operare e godere esteriori; ma, ritornata da questa posizione, questa coscienza è tale che ha *sperimentato* sé come coscienza effettuale ed effettuante, o è tale che ad essa è *vero* di esser *in sé e per sé*. Ma così è ora rintracciato il nemico nella sua figura più peculiare. Nella lotta dell'animo la coscienza singola è soltanto come momento musicale, astratto; nel lavoro e nel godimento come realizzazione di quest'essere privo di essenza, la coscienza può immediatamente obliare *sé*; e in tale effettualità la consapevole *peculiarità* viene abbattuta dalla riconoscenza che rende grazie. Ma in verità questo abbattere è un ritorno della coscienza in se

stessa e, precisamente, in sé come nell'effettualità che è verace.

[59] Questa terza relazione nella quale questa verace effettualità costituisce l'un estremo, è il *rapporto* di tale effettualità, — in quanto nullità, — con l'essenza universale. Devesi ancora considerare il movimento di questo rapporto.

[60] Per quel che da prima concerne l'opposto rapporto della coscienza, dove la sua *realtà* le *è un alcunché d'immediatamente nullo*, il suo effettuale fare diventa, dunque, un fare di nulla, e il suo godimento diventa sentimento della sua infelicità. Fare e godere perdono quindi ogni *contenuto e valore universale*, — con ciò essi avrebbero infatti un esser-in-sé e per-sé, — e ritraggonsi entrambi nella singolarità, verso la quale, per toglierla, la coscienza è diretta. Nelle funzioni animali la coscienza è consapevole di sé come *di questa singolarità effettuale*. Queste funzioni invece di venir compiute con semplicità, come qualcosa di in sé e per sé nullo che per lo spirito non può avere importanza ed essenzialità alcuna, essendo esse ciò in cui il nemico si mostra nella sua figura caratteristica, sono piuttosto oggetto di zelante preoccupazione, e divengono appunto la cosa di maggior peso. Ma siccome quel nemico nasce nella sua sconfitta, la coscienza, fissandolo a sé, invece di liberarsene, indugia sempre presso di lui e sempre si vede inquinata; in pari tempo, poiché il contenuto del suo zelo è non qualcosa di essenziale, anzi di insignificante, non qualcosa d'universale, anzi di estremamente singolo, ecco che noi ci troviamo dinanzi soltanto a una personalità tanto misera quanto infelice, limitata a sé e al suo fare meschino, personalità che non riesce se non a covare se stessa.

[61] Col sentimento della sua infelicità e con la miseria dell'operare di tale coscienza si congiunge tuttavia la

consapevolezza della sua unità con l'intrasmutabile. Infatti il tentato annientamento immediato del suo effettuale essere è *mediato* dal pensiero dell'intrasmutabile, e avviene in questo *rapporto*. Il rapporto *mediato* costituisce l'essenza del movimento negativo, nel quale la coscienza si dirige contro la sua singolarità che non di meno, come *rapporto*, è *in sé* positiva e produrrà per la coscienza quella stessa sua *unità*.

[62] Questo rapporto mediato è quindi un sillogismo nel quale la singolarità, che da prima si fissa come opposta allo *in-sé*, è conchiusa con quest'altro estremo solo mediante un terzo. Attraverso questo medio l'estremo della coscienza intrasmutabile è per la coscienza inessenziale, in cui è parimente implicito di essere, alla sua volta, per quell'estremo solo attraverso questo medio. Esso è quindi tale che rappresenta ed è reciprocamente il ministro dell'uno presso l'altro. Questo medio è esso stesso un'essenza consapevole, in quanto operare che media la coscienza come tale: il contenuto di questo operare è l'estinzione che la coscienza imprende della sua singolarità.

[63] In questo medio dunque la coscienza si libera dall'operare e dal godere, come *suoi*; essa respinge da sé come estremo che è *per sé* l'essenza del suo *volere*, e getta addosso al medio o ministro la peculiarità e la libertà della risoluzione e, con ciò, la *colpa* del suo operare. Questo mediatore, in quanto sta in immediato rapporto con l'essenza intrasmutabile, funge da ministro *consigliando* ciò ch'è giusto. L'azione, essendo essa un seguire una risoluzione esterna, cessa, secondo un lato dell'operare o del *volere*, di essere la propria. Ma alla coscienza inessenziale resta ancora il lato *oggettivo* dell'azione stessa, vale a dire il *frutto* del proprio lavoro e il *godimento*. Questo godimento essa respinge parimente via da sé, e rinuncia sì al suo volere, sì a

una *effettualità* ottenuta nel lavoro e nel godimento; rinuncia all'effettualità *da una parte* come alla raggiunta verità della sua *indipendenza* autocosciente, — giacché la coscienza si mette a fare qualcosa di completamente estraneo, qualcosa che ad essa coscienza dà la rappresentazione e parla il linguaggio di una cosa priva di senso; d'altra parte rinuncia alla effettualità come *proprietà esterna*, — giacché dimette qualcosa del possesso che si era guadagnato a forza di lavoro; e d'altra parte ancora rinuncia al *godimento* conseguito, — giacché con il digiuno e con i castighi se lo interdice di nuovo interamente.

[64] Con questi momenti, con i quali tale coscienza rinuncia anzitutto alla propria risoluzione, e poi alla proprietà e al godimento; e quindi col momento positivo per cui essa si mette a fare qualcosa che non comprende, essa acquista veramente e interamente la consapevolezza dell'effettualità come suo *esser per sé*; ha la certezza di essersi veramente spogliata del suo *Io* e di aver fatto della sua immediata autocoscienza una *cosa*, un essere oggettivo. — Solo con questo *effettuale* sacrificio essa poteva dar prova della rinuncia di sé; ché nel sacrificio soltanto dispare la *frode* annidantesi nella *interiore* riconoscenza del render grazie col cuore, con la disposizione e con la bocca; riconoscenza che scuote da sé bensì ogni potenza dell'esser-per-sé, ascrivendola a un dono dall'alto, ma che in questo atto serba per sé e la peculiarità esteriore e l'interiore: — l'*esteriore* nel possesso cui essa riconoscenza non abbandona; l'*interiore* invece nella consapevolezza della risoluzione da lei stessa presa, e nella consapevolezza del suo contenuto da lei stessa determinato, ch'essa non ha dato in cambio di un contenuto estraneo il quale la riempia in modo privo di senso.

[65] Ma nel sacrificio effettivamente compiuto la coscienza, come ha tolto l'*operare* in quanto operare suo, così, *in sé*, ha dimesso da lei anche la sua *infelicità* derivantele dall'operare stesso. Che questo dimettere sia *in sé* accaduto, ciò è tuttavia un'operazione dell'altro estremo del sillogismo, l'estremo dell'essenza *che è in sé*. Ma in pari tempo quel sacrificio dell'estremo inessenziale era non già un operare unilaterale, anzi conteneva in sé l'operare dell'Altro. Ché l'abbandonare il proprio volere è negativo soltanto unilateralmente, secondo il *suo concetto* o *in sé*; ma è in pari tempo positivo: vale a dire è il porre del volere come *Altro*; e, determinatamente, è il porre del volere come di un non-singolo, anzi come di un universale. Questo significato positivo del volere singolo negativamente posto è, per tale coscienza, la volontà dell'altro estremo, la quale, proprio perché è per quella coscienza un Altro, le diviene non mediante sé, ma mediante un terzo, il mediatore come consiglio. *Per lei* quindi il suo volere le divien sì un volere universale che è *in sé*; *essa stessa* peraltro *non è a sé* questo *in sé*; l'abbandono del volere suo come volere *singolo* non le è, secondo il concetto, il positivo del volere universale. Similmente il suo abbandono del possesso e del godimento ha soltanto il medesimo significato negativo, e l'universale, che in questo processo per lei diviene, non le è l'*operare* suo *proprio*. Questa *unità* dell'oggettivo e dell'esser-per-sé, — unità che è nel *concetto* dell'operare e che perciò, alla coscienza, diviene l'essenza e l'*oggetto*, — questa unità, come alla coscienza stessa non è il concetto dell'operare suo, così neppure diviene oggetto *per essa* immediatamente e per via di lei stessa; questa anzi si fa esprimere dal ministro fungente da mediatore la seguente certezza ancora infranta: che cioè solo *in sé* [*an sich*] la sua infelicità è l'inverso, vale a dire un operare che appaga se stesso nel suo operare,

ovverosia un godimento beato; che, parimente, *in sé* il suo meschino operare è l'inverso, vale a dire operare assoluto; e che, secondo il concetto, l'operare solo come operare del singolo è davvero operare. Ma *per essa* stessa l'operare e il suo effettuale operare restano un operare meschino; il suo godimento resta il dolore, e l'esser-tolto di essi resta, nel significato positivo, un *al di là*. Ma in questo oggetto dove a tale coscienza il suo operare e il suo essere, come operare ed essere di questa coscienza *singola*, sono essere e operare *in sé*, le è sorta la rappresentazione della *ragione*, cioè la rappresentazione della certezza della coscienza, di essere, nella sua singolarità, assolutamente *in sé*, o di essere ogni realtà.

[C. RAGIONE]

V.

Certezza e verità della ragione

Nel pensiero, ch'essa ha attinto, che la coscienza *singola* è, *in sé*, essenza assoluta, la coscienza ritorna in se medesima. Per la coscienza infelice l'*esser-in-sé* è l'*al di là* di se stessa. Ma il movimento di tale coscienza ha compiuto in lei questo: di aver posto la singolarità nel suo completo sviluppo, o la singolarità che è *coscienza effettuale*, come il *negativo* di lei stessa, vale a dire come l'estremo *oggettivo*; di aver svincolato da se stesso il suo esser-per-sé, e di averne fatto un essere; in tale passaggio si è sviluppata per la coscienza anche l'*unità* sua con questo universale; unità che, — il Singolo tolto essendo l'universale, — per noi non cade più fuori della coscienza; e che, — mantenendosi la coscienza in questa sua negatività, — costituisce nella coscienza come tale la sua essenza. La sua verità è quella che nel sillogismo, dove gli estremi vengon tenuti assolutamente l'uno fuori dell'altro, appare come il medio, il quale annuncia alla coscienza intrasmutabile che il singolo ha fatto rinuncia di sé, e al singolo che l'intrasmutabile, lungi dal costituire per esso singolo un estremo, è con esso riconciliato. Questo medio è l'unità che sa immediatamente e mette in rapporto quei due estremi; ed è la coscienza della loro unità, unità che, enunciandoli alla coscienza, enuncia, quindi, *se stessa*: è la certezza di essere ogni verità. [1]

[2] [*L'idealismo*]. — Poiché l'autocoscienza è ragione, il suo comportamento, finora negativo, verso l'esser altro si cambia in un comportamento positivo. Finora ha avuto a che fare soltanto con la sua indipendenza e libertà, al fine di salvarsi e mantenersi per se stessa a spese del *mondo* o della sua propria effettualità, mentre e l'uno e l'altra le apparivano entrambi come il negativo della sua essenza. Ma come ragione l'autocoscienza, fatta sicura di se stessa, ha assunto verso quei due negativi un atteggiamento di quiete e li può sopportare; essa è infatti certa di se stessa come realtà, ossia è certa che ogni realtà non è niente di diverso da lei; il suo pensare è esso stesso, immediatamente, l'effettualità, verso la quale essa si comporta dunque come Idealismo. Intendendosi a questo modo, quella autocoscienza viene a trovarsi in tal condizione come se il mondo le si presentasse ora per la prima volta. Per lo innanzi non lo intende, ma lo desidera ed elabora; essa ritraesi da quello in se stessa, e lo cancella per sé; e cancella anche se stessa come coscienza, — come coscienza di quel mondo quale essenza, nonché come coscienza della nullità di esso. Soltanto di poi, quando il sepolcro della sua verità è andato perduto, quando anche il cancellare la sua effettualità è esso stesso cancellato, e quando a lei la singolarità della coscienza è in sé essenza assoluta, essa coscienza scoprirà quel mondo come *suo* nuovo mondo effettuale che per lei ha interesse nel suo restare, mentre prima lo aveva soltanto nel suo dileguare; il *sussistere* del mondo le diviene infatti una *verità* e una *presenzialità* sua propria; la coscienza è certa che qui farà esperienza soltanto di sé.

[3] La ragione è la certezza della coscienza di essere ogni realtà: così l'idealismo esprime il concetto della ragione. A quel modo che la coscienza *sorgente* come ragione ha in sé *immediatamente* quella certezza, in

modo non diverso anche l'*idealismo immediatamente* la esprime: Io sono Io, nel senso che Io il quale mi è oggetto, è oggetto proprio con la coscienza del *non-essere* di qualsiasi altro oggetto; è oggetto unico, è ogni realtà e presenzialità: — non dunque come nell'autocoscienza in generale, e neppure come nell'autocoscienza libera: nel primo caso, soltanto un *vuoto* oggetto in generale; nel secondo caso, soltanto oggetto che si trae indietro da quegli altri, i quali hanno ancora validità *accanto* ad esso. Ma l'autocoscienza non è ogni realtà sol *per sé*, bensì anche *in sé* [*an sich*], tosto che *divenga* questa realtà o anzi come tale si *dimostri*. Essa si dimostra così durante *il cammino* dove, da prima, nel movimento dialettico dell'opinione, della percezione e dell'intelletto, dilegua l'esser-altro come *in sé*; e poi così dimostrasi durante il cammino dove, nel movimento attraverso l'indipendenza della coscienza in signoria e in servitù, attraverso il pensiero della libertà, attraverso la liberazione scettica e la lotta di liberazione assoluta della coscienza scissa in se stessa, l'esser-altro *per essa stessa* dilegua in quanto è solo *per essa*. Allora sorsero l'uno dopo l'altro due lati: nel primo l'essenza o il vero aveva per la coscienza la determinatezza dell'*essere*; nell'altro l'essenza aveva la determinatezza di essere solo *per lei*. Ma entrambi i lati si riducevano all'unica verità: ciò che è o lo *in-sé* è soltanto in quanto è *per* la coscienza; e ciò che è *per la coscienza* è anche *in-sé*. La coscienza che è tale verità ha lasciato dietro le spalle e obliato quel cammino quando essa sorge *immediatamente* come ragione; ossia: questa ragione nel suo immediato affacciarsi, si presenta soltanto come la *certezza* di quella verità. Essa meramente *asserisce* di essere ogni realtà, ma non riconduce al concetto la sua asserzione; infatti quell'obliato cammino è la giustificazione concettuale di questa affermazione espressa

in modo immediato. E non diversamente, a chi non ha percorso tale itinerario, questa affermazione è inconcepibile quand'egli la senta esprimere in questa forma pura: — ché in qualche modo concreto ad essa affermazione egli giunge di certo da sé.

[4] L'idealismo che invece di presentare quel cammino, comincia con quell'affermazione, è dunque soltanto un puro *asseverare* che né riesce a concepire se stesso, né può rendersi concepibile ad altri. L'idealismo enuncia una *certezza immediata* alla quale stanno di contro altre immediate certezze che peraltro, durante quel cammino, sono andate perdute. Onde ad eguale diritto *accanto* all'*asserzione* di quella certezza si pongono anche le *asserzioni* di quelle altre *certezze*. La ragione fa appello all'*auto*coscienza di ogni e qualunque coscienza : *Io sono Io* ; mio oggetto e mia essenza è : *Io* ; e nessuna coscienza smentirà alla ragione questa verità. Ma poiché la ragione fonda la verità sopra questo suo appello, essa sanziona la verità dell'altra certezza, vale a dire di quella che suona: *c'è per me un Altro* ; altro dall'*Io* mi è oggetto ed essenza ; ossia : mentre *Io* mi sono oggetto ed essenza, io lo sono soltanto in quanto mi ritraggo dall'altro in generale, e mi metto *accanto* a lui come un'effettualità. — Soltanto quando la ragione, come *riflessione*, si solleva da questa opposta certezza, la sua affermazione di sé si presenta non solo come certezza e come asserzione, ma anche come *verità* ; e non *accanto* ad altre verità, ma come l'*unica* verità. L'*immediato sorgere* della verità è l'astrazione del suo *esser-presente* del quale *essenza* ed *esser-in-sé* sono assoluto concetto, vale a dire il *movimento del suo esser-divenuto*. — La coscienza andrà in diversa guisa determinando la sua relazione verso l'esser-altro ossia verso il suo oggetto, a seconda ch'essa si trovi nell'uno o nell'altro grado dello Spirito del mondo che sta prendendo

consapevolezza di sé. Il modo nel quale lo Spirito del mondo *immediatamente* trova e determina ogni volta sé e il suo oggetto; o il modo secondo il quale esso è *per sé*, dipende da quel ch'esso è già *divenuto* ossia da ciò ch'esso è già in sé.

[5] [*Le categorie*]. — La ragione è la certezza della coscienza di essere ogni *realtà*. Ma questo *in-sé* o questa *realtà* è ancora in tutto e per tutto un Universale, è la pura *astrazione* della realtà. Questo in-sé è la prima *positività* che l'autoscienza *in se stessa* è *per sé*; perciò l'Io è solamente la *pura essenzialità* dell'essente, ovverosia è la *categoria* semplice. La *categoria* che altrimenti aveva il significato di essere essenzialità di tutto ciò che è, essenzialità *indiscriminatamente* di ciò che è in generale e dell'essente di contro alla coscienza, è ora *essenzialità* o *unità* semplice dell'essente, in quanto questo è solo effettualità pensante ; ossia ora la categoria significa che autocoscienza ed essere sono la *medesima* essenza ; la *medesima* non nella comparazione, ma in sé e per sé. Soltanto l'idealismo unilaterale e cattivo lascia che tale unità si ponga di nuovo da un lato come coscienza, e che di contro ad essa si ponga un *in-sé*. — Ma ora questa categoria o unità *semplice* dell'autocoscienza e dell'essere ha in sé *la differenza*. È infatti essenza della categoria l'essere immediatamente eguale a se stessa nell'*esser-altro* o nell'assoluta differenza. Perciò la differenza *è* ; ma è completamente trasparente, o come una differenza che nello stesso tempo non è differenza alcuna. La differenza appare come *molteplicità* di categorie. L'idealismo enuncia *l'unità semplice* dell'autocoscienza come ogni realtà e, senza averla concepita quale essenza assolutamente negativa, — soltanto tale essenza ha in lei stessa la negazione, la determinatezza o la differenza, — ne fa *immediatamente* una essenza ;

ma se tutto ciò è inconcepibile, più inconcepibile ancora è che nella categoria ci siano delle *differenze* o delle *specie*. Questa asserzione in generale, non che l'asserzione di un qualsivoglia *determinato numero* di specie della categoria, è una nuova asserzione, che contiene in sé quanto basta perché non la si debba accettare se non come asserzione. Ché, se perfino *la differenza* comincia entro il puro Io, entro l'intelletto puro, allora è già concesso che così l'*immediatezza* viene abbandonata: vengono cioè abbandonati l'*asseverare* e il *trovare* e si inizia il *processo concettivo*. Ma in effetto è da considerare come un insulto alla scienza, che in un modo qualunque si voglia ancora una volta trar fuori la molteplicità delle categorie (per esempio dai giudizi), quasi si trattasse di un ritrovamento, — e che si vogliano far passare per buone le categorie così trovate; dove mai l'intelletto potrebbe ancora additare una necessità, se ciò non gli è possibile in lui stesso che è la necessità pura?

[6] Ora, siccome alla ragione appartengono e la pura essenza delle cose e la loro differenza, non si potrebbe propriamente più parlare di *cose*, vale a dire di un alcunché il quale per la coscienza sia soltanto il negativo di se stessa. Che se le molte categorie sono *specie* della categoria pura, *questa* è il loro *genere* o la loro *essenza*, e non è opposta a loro. Quelle però son già un che di doppio ed equivoco, il quale, nella sua *molteplicità*, ha in sé in pari tempo l'esser-altro *di contro* alla categoria pura. In effetto quelle, per via di tale molteplicità, contraddicono alla categoria pura; e l'unità pura deve in sé togliere la molteplicità, costituendosi così come *unità negativa* delle differenze. Ma essa, come unità *negativa*, esclude da sé tanto le *differenze* come tali, quanto quella prima *immediata* unità pura come tale, ed è *singolarità*: nuova categoria che è coscienza esclussiva, o-

sia così costituita, che *un Altro* è per lei. La singolarità è il suo passaggio dal proprio concetto ad una realtà *esterna*, è il puro *schema* il quale è sia coscienza, sia, — in quanto singolarità ed Uno esclusivo, — l'accenno a un Altro. Ma questo *altro* di tale categoria sono soltalto le *altre prime categorie*, vale a dire l'*essenza pura* e la *differenza pura*; e in quella categoria, cioè appunto nell'esser-posto dell'Altro o in questo Altro stesso, la coscienza è altrettanto lei stessa. Ciascuno di questi diversi momenti rinvia a un altro momento; senza che però in essi si giunga a un esser-altro. La categoria pura rinvia alle *specie*, le quali passano nella categoria negativa o nella singolarità; ma quest'ultima rinvia a quelle: essa stessa è pura coscienza che in ogni specie resta a sé questa chiara unità con sé, unità la quale, non di meno, vien richiamata ad un Altro che, mentre è, è dileguato, e mentre è dileguato, è di nuovo prodotto.

[*Il conoscere dell'idealismo vuoto* (*soggettivo*)]. — [7] Qui noi vediamo la coscienza pura posta in duplice modo; posta, cioè, la prima volta come l'inquieto *va e vieni* che percorre tutti i suoi momenti nei quali le aleggia quell'esser-altro che si toglie nell'atto stesso dell'attingerlo; posta, la seconda volta, piuttosto come l'*unità quieta* e certa della sua verità. Per questa unità quel movimento è l'*altro*, mentre per tale movimento l'altro è quella quieta unità; e coscienza e oggetto si alternano in queste reciproche determinazioni. La coscienza è dunque a se stessa una volta un cercare che va e viene, mentre suo oggetto è il puro *in-sé* e la pura essenza; l'altra volta la coscienza è la categoria semplice, mentre oggetto è il movimento delle differenze. Ma la coscienza, come essenza, è proprio questo intero decorso: uscire da sé come categoria semplice e

passare nella singolarità e nell'oggetto per contemplare in esso questo decorso; togliere l'oggetto come distinto, per *farlo proprio* e per proclamarsi tale certezza di essere ogni realtà, e se stessa e il proprio oggetto.

[8] La sua prima enunciazione è solo questa parola astratta e vuota che tutto è *suo*. Infatti la certezza di essere ogni realtà è solo la pura categoria. Questa prima ragione che conosce sé nell'oggetto è espressa dall'idealismo vuoto, il quale assume la ragione soltanto a quel modo in cui essa è da prima; e poiché tale idealismo indica in ogni essere questo puro *mio* della coscienza, ed enuncia le cose come sensazioni o percezioni, vaneggia di aver mostrato quel puro mio come realtà compiuta. L'idealismo perciò deve essere in pari tempo empirismo assoluto, ché per *riempire* il vuoto *mio*, ossia per indicarne la differenza, l'intero sviluppo e l'intera figurazione, la ragione di siffatto idealismo richiede un urto esterno nel quale soltanto starebbe la *molteplice varietà* del sentire o del rappresentare. Quell'idealismo diviene quindi un contraddittorio doppiosenso, proprio come lo scetticismo; solo che, come questo si esprime negativamente, quello si esprime positivamente. Ma anche quell'idealismo, non diversamente dallo scetticismo, non riesce a mettere d'accordo i suoi pensieri contraddittori della coscienza pura in quanto essa sia ogni realtà, nonché dell'urto esterno o del sentire e del rappresentare sensibili, come pensieri di una realtà eguale; anzi si dibatte tra un pensiero e l'altro, per cadere poi in braccio alla cattiva infinità, ossia all'infinità sensibile. Dato che la ragione è ogni realtà nel significato dell'astratto *mio*, e che ad esso mio l'*altro* è una *estraneità indifferente*, ecco che così è posto proprio quel sapere di un Altro da parte della ragione, il quale già si presentò come *opinione*, come *percezione* e come *intelletto* accogliente l'opinato e il percepito. Ma

proprio mediante il concetto di quell'idealismo un tale sapere viene affermato come sapere non vero, ché la verità del sapere è soltanto l'unità dell'appercezione. Così per via di se stessa la pura ragione di tale idealismo viene rimandata a quel sapere che non è un sapere del vero; e ciò per giungere a quell'*Altro* che le è *essenziale*, ossia che è lo *in-sé*, cui essa tuttavia in lei stessa non ha. Essa quindi scientemente e volontariamente si condanna ad essere un sapere non vero, né può staccarsi dalla opinione e dalla percezione, le quali tuttavia per essa stessa non hanno verità alcuna. Essa trovasi nell'immediata contraddizione di affermare come essenza un alcunché di duplice e di irrimediabilmente opposto, e cioè l'*unità dell'appercezione* e poi anche la *cosa*, la quale, quando pur venga chiamata *urto esterno* o essenza *empirica* o *sensibilità* o *la cosa in sé*, nel suo concetto è sempre la stessa e rimane estranea a quell'unità.

Poiché questo idealismo, affermando come il vero l'*astratto concetto* della ragione, si trova nella contraddizione accennata, ad esso la realtà sorge immediatamente come tale, che anzi non è la realtà della ragione, mentre la ragione dovrebbe essere in pari tempo ogni realtà; la ragione rimane un inquieto cercare che nell'atto stesso del cercare dichiara senz'altro impossibile l'appagamento del trovare. — La ragione effettuale, peraltro, non è così inconseguente; anzi, essendo da principio soltanto *certezza* di essere ogni realtà, in questo *concetto*, — come *certezza*, come *Io*, — è consapevole di non essere ancora veramente la realtà; ed è sospinta ad elevare la sua certezza alla verità e a riempire il *vuoto* mio. [9]

A.

Ragione osservativa.

[10] Questa coscienza alla quale l'*essere* ha il significato del *suo*, noi la vediamo bensì di nuovo abbassarsi all'opinione e alla percezione, ma non nel senso ch'essa si abbassi alla certezza di un *Altro* puro e semplice, anzi nel senso che essa ha la certezza di essere, essa stessa, questo medesimo Altro. Precedentemente, alla coscienza era soltanto *accaduto* di percepire e di esperimentare, nella cosa, qualche circostanza: ora è lei che dispone le osservazioni e l'*esperienza*. Opinione e percezione che prima toglievansi per noi, vengono ora tolte dalla coscienza per lei stessa; la ragione si accinge a *sapere* la verità, a trovare come concetto ciò che per la opinione e la percezione è solo una cosa; si accinge cioè ad avere nella cosalità soltanto consapevolezza di lei stessa. Quindi ora la ragione prende un *interesse* universale al mondo, giacché è certa di avere nel mondo la sua propria presenzialità, o è certa che la presenzialità è razionale. La ragione cerca il suo Altro, sapendo che in ciò essa non possederà nient'altro che se stessa: essa cerca soltanto la sua propria infinità.

[11] Comincia solo coll'intravvedere se stessa nell'effettualità, o col saperla come ciò che è *suo* in generale; indi avanza in questo senso e universalmente prende possesso di ciò, di cui si è assicurata la proprietà: in ogni cima e in ogni abisso pianta il segno della sua so-

vranità. Ma questo superficiale Mio non costituisce il suo ultimo interesse; la gioia di questa universale presa di possesso trova ancora nella sua proprietà l'estraneo Altro, che l'astratta ragione non ha in lei stessa. La ragione si presente come un'essenza più profonda di quel che non lo *è* il puro Io, e deve esigere che la differenza, l'*essere multiforme*, divengano, per quell'Io, lo stesso Suo, deve esigere che l'Io intuisca sé come l'*effettualità* e che si trovi presente come figura e come cosa. Ma dopo aver frugato in tutte le viscere delle cose, dopo averne aperte tutte le vene aspettandosi quasi di veder sgorgare se stessa, la ragione non attingerà tanta fortuna; anzi deve essersi prima portata a compimento in lei stessa, per poi fare esperienza della sua perfezione.

[12] La coscienza *osserva*: vale a dire, la ragione vuol trovare e avere sé quale oggetto nell'elemento dell'essere, qual modo *effettuale* e *sensibilmente presente*. La coscienza di quest'osservare ha un bell'opinare e un bel dire di voler fare esperienza *non di se stessa*, ma, al contrario, dell'*essenza delle cose come cose*. Se la *coscienza* opina e dice ciò, la spiegazione si deve ricercare nel fatto che, mentre la coscienza *è* ragione, la ragione come tale non è ancora oggetto della coscienza. Se la coscienza sapesse la *ragione* come eguale essenza delle cose e di se stessa, e se sapesse che la ragione, nella sua figura più propria, può essere presente soltanto nella coscienza, allora la coscienza medesima si profonderebbe assai più in se stessa e cercherebbe la ragione, piuttosto che nelle cose, nel profondo di sé. Qualora la coscienza avesse nell'intimo suo trovato la ragione, questa verrebbe di lì riindirizzata all'effettualità per intuirvi la propria espressione sensibile; e subito la coscienza la prenderebbe essenzialmente come *concetto*. La ragione, com'essa *immediatamente* sorge quale certezza della co-

scienza di essere ogni realtà, prende la realtà propria nel senso dell'*immediatezza dell'essere*; e similmente prende l'unità dell'Io con questa essenza oggettiva nel senso di una *unità immediata*, nella quale essa ragione non ha ancor separati e riunificati i momenti dell'essere e dell'Io, o nel senso di una unità ch'essa non ha ancora conosciuto. La ragione quindi, come coscienza osservativa, si accosta alle cose opinando di prenderle in verità come cose sensibili opposte all'Io; solo, l'effettuale operare di questa ragione contraddice a tale opinione; essa, infatti, *conosce* le cose, trasforma in *concetti* la loro sensibilità, ossia la trasforma, appunto, in un essere che nello stesso tempo è Io; trasforma quindi anche il pensare in un pensare che è essere o l'essere in un essere che è pensato, e afferma in effetto che le cose hanno verità soltanto come concetti. In questo processo, per la coscienza osservativa si sviluppa soltanto ciò che *le cose* sono; ma per noi si sviluppa ciò ch'*essa stessa* è; ma, come resultato del suo movimento, essa diverrà per se stessa ciò ch'essa è in sé.

[13] Resta ora da considerare l'*operare* della ragione osservativa nei momenti del movimento di esso; si vedrà com'essa apprenda la natura, lo spirito e, infine, il loro rapporto, quale essere sensibile, e com'essa si cerchi quale effettualità nell'elemento dell'essere.

a.

Osservazione della natura.

[14] [*L'osservazione delle cose di natura. — La descrizione*]. — Se la coscienza priva di pensiero proclama l'osservazione e l'esperienza scaturigine della verità, le sue parole possono ben dare l'impressione che si abbia soltanto a che fare col gusto, con l'odorato, col tatto, con l'udito e con la vista. Ma quella coscienza, nello zelo con cui raccomanda il gustare, l'odorare ecc. dimentica di dire che, in effetto, anche l'oggetto di questo sentire si è già determinato altrettanto essenzialmente, e che questa determinazione vale a lei per lo meno quanto quel sentire. Quella coscienza dovrà anche in pari tempo ammettere di non avere a che fare in generale soltanto con la percezione, e non darà per es. alla percezione di un temperino che si trova accanto a questa tabacchiera il valore di un'osservazione. Il percepito deve, per lo meno, avere il valore di un *universale*, e non il valore di un *questo sensibile*.

[15] Così ora soltanto quell'universale è *ciò che rimane eguale a se stesso*; e il suo movimento non è che l'uniforme ricorso del medesimo operare. Poiché nell'oggetto trova soltanto l'*universalità* o l'*astratto mio*, la coscienza deve prender su di sé il movimento caratteristico dell'oggetto, e, mentre non è ancora l'intelletto di esso, è per lo meno la sua memoria, la quale esprime universalmente ciò che nell'effettualità è presente soltanto singolarmente. Questo superficiale trar fuori dalla singolarità, e la non meno superficiale forma dell'universalità nella quale il sensibile viene soltanto assunto, senza ch'esso sia in se medesimo divenuto Universale, questa *descrizione* delle cose non ha ancora il movimento nell'oggetto stesso: il movimento è anzi piuttosto soltanto nel descrivere. L'oggetto quindi, tosto che è descritto, ha perduto ogni interesse. Quando è stato descritto l'un oggetto, un altro deve venir preso in considerazione, e un altro sempre cercato, affinché il descrivere non si estingua. Se poi non è più tanto facile trovare *intere* cose che sian nuove, allora bisogna ritornare alle cose già trovate, per ridurle ulteriormente in parti, scomporle, e in esse andare in traccia di nuovi

lati della cosalità. Questo insaziabile, inquieto istinto non può mai aver penuria di materiale; trovare un nuovo genere ben definito o a dirittura un nuovo pianeta al quale, benché individuo, conviene tuttavia la natura di un universale, è ventura che capita a pochi fortunati. Ma il limite di ciò che, — come l'elefante, la quercia, l'oro, — è *ben definito*, di ciò che è *genere* e *specie*, passa, attraverso molti gradi, nella infinita *particolarizzazione* del mondo caotico degli animali e delle piante, nella particolarizzazione dei tipi di montagne, o in quella di metalli, di alcali ecc. rappresentabili soltanto impiegando forza e artificio. In questo regno dell'indeterminatezza dell'universale ove la particolarizzazione si riavvicina alla *singolarizzazione* giungendo qua e là a scendere fino ad essa, un'inesauribile provvista sta a disposizione dell'osservare e del descrivere. Ma qui dove un campo smisurato sembra gli si stenda davanti, il descrivere nel limite dell'universale può aver trovato, anziché una smisurata ricchezza, soltanto la barriera della natura e del proprio operare; il descrivere non può più sapere se ciò che sembra essere in sé, non sia invece un'accidentalità; ciò che porta in sé lo stampo di una formazione confusa, rudimentale e tanto debole da non sapersi sviluppare oltre l'indeterminatezza primitiva, non può avanzare il diritto di esser fatto oggetto sia pur solo d'una descrizione.

[16] [*I segni caratteristici*]. — Sebbene a questo cercare e a questo descrivere sembri di avere a che fare soltanto con le cose, noi tuttavia vediamo ch'essi in effetti non procedono secondo il corso della *percezione sensibile*; anzi al descrivere è più importante ciò per cui le cose vengono *conosciute*, che non il rimanente complesso delle proprietà sensibili, delle quali, sebbene di esse non possa fare a meno la cosa medesima, si disfà tuttavia la coscienza. Mediante tale distinzione in

un *essenziale* e in un *inessenziale* il concetto si solleva dalla dispersione sensibile, e il conoscere può così dichiarare di avere a che fare per lo meno tanto essenzialmente *con se stesso* quanto con le cose. Si finisce in tal guisa, data questa duplice essenzialità, per riuscire a un dubitoso ondeggiamento, se ciò che per *il conoscere* è l'essenziale e il necessario, lo sia anche nelle *cose*. Da una parte i *segni caratteristici* debbon servire soltanto al conoscere, affinché questo possa distinguere le cose l'una da l'altra; ma d'altra parte non deve venir conosciuto ciò che nelle cose è inessenziale, anzi ciò per cui esse, *strappandosi* dall'universale continuità dell'essere in generale, si distaccano dall'Altro e sono *per sé*. I segni non devono soltanto avere un rapporto essenziale col conoscere; ma devono anche essere le determinatezze essenziali delle cose; e un sistema artificiale dev'essere conforme al sistema della natura stessa e deve esprimere soltanto questo sistema. Ciò resulta necessariamente dal concetto della ragione; e l'istinto della ragione, — ché essa in questo suo osservare si comporta soltanto come istinto, — ha raggiunto anche nei suoi sistemi una tale unità, cioè un'unità nella quale gli oggetti della ragione medesima sono costituiti in modo da avere in loro una essenzialità o un *esser-per-sé*, ben lungi dall'esser solo l'accidente di questo *istante* e di questo *punto*. Per es., i segni caratteristici degli animali sono tolti dalle zampe e dai denti; così infatti non solo il conoscere *distingue* in effetto un animale dall'altro, ma l'animale si *discevera* esso stesso così; con tali armi esso si mantiene *per sé* disceverato dall'universale. La pianta invece non giunge all'*esser-per-sé*; ma sfiora soltanto il confine dell'individualità; perciò essa è stata accolta e distinta entro questo limite, dove mostra la parvenza della *diramazione* in sessi. Ma ciò che resta al di sotto di tal limite non può più

distinguersi dall'altro, anzi va perduto tosto che entra in opposizione. L'*essere che è quieto* e l'*essere che è nella relazione* vengono a contesa reciproca; in questo la cosa è altro da ciò ch'essa è secondo quello, mentre l'individuo consiste nel conservare sé in relazione ad altro. Ma ciò che non è stato capace di tale conservazione, e che *chimicamente* diviene altro da ciò ch'esso è *empiricamente*, ingenera confusione nel conoscere e conduce quest'ultimo a un simile contrasto; perché il conoscere diviene incerto se debba attenersi all'uno o all'altro lato, dato che la cosa non è niente di costante, e dato che in essa quei lati cadono l'uno fuori dell'altro.

[17] In tali sistemi dell'universale restar-eguale-a-se-stesso, tale restar-eguale ha il significato di essere esso medesimo un eguale a se stesso e del conoscere e delle cose. Solo, questa dispiegata ostensione *delle determinatezze rimanenti eguali*, ciascuna delle quali descrive quieta la sequenza del suo processo e si fa largo per diportarsi a suo modo, per sé, passa essenzialmente a sua volta nel suo contrario, nella confusione, cioè, di quelle determinatezze; ché il segno caratteristico, la determinatezza generale, è l'unità dell'opposto, ossia unità del determinato e dell'universale in sé; questa unità deve dunque scomporsi in tale opposizione. Se ora, secondo l'un lato, la determinatezza vince l'universale, ov'essa ha la propria essenza, questo, d'altra parte, conserva il proprio dominio sulla determinatezza, la sospinge al suo limite e là ne mescola le differenze e le essenzialità. L'osservare teneva in bell'ordine, l'una fuori dell'altra, queste differenze e queste essenzialità, e credeva di possedere in esse qualcosa di fisso; ma ora vede un principio accavallarsi sull'altro, vede formarsi passaggi e confusioni, vede congiunto ciò che prima teneva senz'altro per diviso, e diviso ciò che teneva per congiunto; per conseguenza questo tenersi

saldo al quieto essere rimanente eguale a se stesso, proprio qui, nelle sue più generali determinazioni, — quando, per es., si tratti di sapere quali segni caratteristici abbia l'animale o la pianta, — deve vedersi tormentato da mille istanze che lo derubano di ogni determinazione e che mettono a tacere l'universalità cui quello si era innalzato, riabbassandolo a un osservare e a un descrivere privi di pensiero.

[18] [*Il ritrovamento delle leggi. — Il concetto ed esperienza della legge*]. — Siccome il determinato, per sua natura, deve perdersi nel suo contrario, quell'osservare che si limita al semplice o che mediante l'universale delimita la dispersione sensibile, trova dunque nel proprio oggetto la *confusione del suo principio*; epperò la ragione, lasciando la determinatezza inerte che aveva la parvenza del permanere, deve piuttosto procedere all'osservazione di quella determinatezza stessa com'essa è in verità, ovverosia *com'essa rapportasi al suo contrario*. Quelli che si chiamano segni caratteristici essenziali sono determinatezze *quiete*, le quali, quando si esprimano e vengano accolte come *semplici*, non rappresentano ciò che costituisce la natura loro, che è quella di essere *momenti* dileguanti del movimento che si ripiega in se stesso. Da poi che ora l'istinto della ragione si mette in cerca della determinatezza conformemente alla natura ch'essa possiede e che essenzialmente consiste non nell'essere per sé, anzi nel passare nell'opposto, esso si mette in cerca della *legge* e del *concetto* di lei; li cerca bensì come se anch'essi fossero effettualità *essente*; ma quest'ultima in effetto gli si dileguerà, e i lati della legge diventeranno puri momenti o pure astrazioni, per modo che la legge vien fuori nella natura del concetto, il quale ha cancellato in sé l'indifferente sussistere dell'effettualità sensibile.

[19] Alla coscienza osservativa la *verità della legge* è nel-

l'*esperienza*, come in quel modo nel quale l'*essere sensibile* è *per essa* coscienza; non in se e per se stessa. Se peraltro la legge non ha la sua verità nel concetto, allora essa è un alcunché accidentale, non è una necessità, ossia in effetto non è una legge. Ma che la legge sia essenzialmente come concetto, non solo non disconviene all'esser essa presente per l'osservazione; anzi proprio per questo la legge ha *esistenza* necessaria, ed è per l'osservazione. L'universale, *nel senso dell'universalità di ragione*, è anche universale nel senso che il concetto ha in lui: che cioè *per* la coscienza l'universale si mostra come ciò che ha presenzialità ed effettualità, o che il concetto si mostra nella guisa della cosalità e dell'essere sensibile, — senza per questo perdere la sua natura e senza esser decaduto nel sussistere inerte o nella successione indifferente. Ciò che è universalmente valido, ha anche universale validità; ciò che *deve* essere, *è*, anche, di fatto; e ciò che soltanto *deve* essere, senza *essere*, non ha verità alcuna. A ciò, da parte sua, si attiene a buon dritto l'istinto della ragione, e non si lascia indurre in errore da quegli enti di ragione che soltanto *debbono* essere e che, come *dovere*, debbono aver verità, quand'anche non vengano incontrati in alcuna esperienza; — non si lascia indurre in errore né dalle ipotesi né da tutte le altre congetture evanescenti di un perpetuo dovere; la ragione è infatti questa certezza di avere realtà; e ciò che per la coscienza non è come un'autoessenza, vale a dire ciò che non appare, per la coscienza, senz'altro, non è.

[20] A questa coscienza che resta all'osservare, che la verità della legge sia essenzialmente *realtà* ridiventa bensì una *opposizione* verso il concetto e verso l'universale in sé; ovverosia un qualcosa di siffatto qual è la legge sua, alla coscienza non è un'essenza della ragione; la coscienza opina di ricevere ivi un alcunché di *estraneo*; ma essa confuta questa sua opinione in quanto, in effetto, non prende l'universalità della legge nel senso che *tutte le singole* cose sensibili avrebbero dovuto mostrarle l'apparenza della legge medesima, per poterne affermare la verità. Per arrivare alla conclusione che le pietre, sollevate da terra e lasciate andare, cadono, essa non pretende che si faccia una simile prova con tutte le pietre; essa dirà certo che si deve almeno provare con parecchie pietre, dal che si potrà poi concludere con la massima probabilità o di pieno diritto o *per analogia*, alle pietre rimanenti. Eppure non solo l'analogia non dà alcun pieno diritto, ma anche, in forza della sua natura, confuta così spesso se stessa, che, — se vogliamo anche noi concludere per analogia, — l'analogia stessa non permette di giungere a conclusione alcuna; la *probabilità* a cui si ridurrebbe il resultato dell'analogia, perde, rispetto alla *verità*, ogni differenza di probabilità maggiore o minore: per quanto grande possa essere, essa non è niente di fronte alla verità. Ma in effetto l'istinto della ragione accetta tali leggi come *verità*; e soltanto in rapporto alla loro necessità, ch'esso non conosce, l'istinto si lascia andare a quella distinzione, e abbassa a probabilità anche la verità della cosa, per designare il modo imperfetto in cui è presente la verità per quella coscienza che non ha ancora guardato in fondo nel concetto; ché l'universalità è presente soltanto come *semplice* universalità *immediata*. Ma in pari tempo, in virtù di quella universalità, la legge ha verità per la coscienza; ad essa, che la pietra cada è vero per ciò che, ad essa, la pietra è *pesante*, ossia nella pesantezza ***in se e per se stessa*** ha il suo rapporto essenziale *con la terra*, rapporto che si esprime come caduta. Nell'esperienza la coscienza ha dunque l'*essere* della legge, e ha, similmente, la legge

come *concetto*, e solo per la concomitanza *di queste due circostanze* la legge è vera alla coscienza; la legge le vale come legge perché si presenta nell'apparenza e perché nello stesso tempo è in se stessa un concetto.

[21] [*L'esperimento*]. — Poiché *in sé* la legge è nello stesso tempo *concetto*, l'istinto razionale di questa coscienza, necessariamente, ma senza sapere di volerlo, si accinge da sé a *purificare a concetto* la legge e i suoi momenti. L'istinto razionale preordina ricerche intorno alla legge. La legge nel suo primo apparire si presenta impura, avviluppata nell'essere sensibile e singolo; e il concetto, che ne costituisce la natura, si presenta calato nella materia empirica. L'istinto razionale nei suoi esperimenti procede a trovare quel che consegua, date queste o quelle circostanze. A maggior ragione la legge sembra venir così tuffata nell'essere sensibile; ma, anzi, in questo processo l'essere sensibile va perduto. Tale indagine ha l'intimo significato di trovare *condizioni pure della* legge: il che (se anche la coscienza che così si esprime dovesse ritenere di dire cosa diversa) non ha altro significato che quello d'innalzare interamente la legge alla figura del concetto, e di *eliminare* ogni aderenza de' *suoi momenti* all'*esserci*. Ad esempio, l'elettricità negativa la quale da prima si annunzia a un di presso come elettricità della *resina*, mentre la positiva si annunzia come elettricità del *vetro*, attraverso gli esperimenti perde del tutto il suo primo significato e diventa puramente elettricità *positiva* e *negativa*, delle quali ciascuna non appartiene più a una particolare specie di cose; e si cessa così di poter dire che ci sono dei corpi positivamente elettrici ed altri negativamente elettrici. Similmente, anche la relazione degli acidi e delle basi e il loro reciproco movimento costituiscono una legge nella quale tali opposizioni appaiono come corpi. Solo, queste cose separate non hanno

effettualità alcuna. La forza che le stacca le une dalle altre non può impedire loro di riconfluire tosto in un unico processo: esse sono infatti solo questo rapporto. Non sono come un dente o come un artiglio che possono restare per sé e venire così mostrati. La loro essenza sta nel passare immediatamente in un prodotto neutro; e ciò fa del loro *essere* un essere in sé tolto o universale; e acidi e basi hanno verità soltanto come *Universali*. Come dunque niente impedisce che resina e vetro possano essere sia negativamente che positivamente elettrici, così acidi e basi non sono legati, come proprietà, a questa o a quella *effettualità*; anzi ciascuna cosa è solo *relativamente* acida o basica; ciò che sembra essere decisamente acido o base nelle così dette sintomazie riceve il significato opposto verso un'altra cosa. — In tal modo il resultato delle ricerche toglie i momenti o i caratteri animatori come proprietà delle cose determinate e libera i predicati dai loro soggetti. Questi predicati vengon trovati soltanto come universali, il che in verità essi sono; soltanto in virtù di questa indipendenza essi ricevono dunque il nome di *materie*, le quali non sono né corpi né proprietà; e infatti ci si guarda bene dal chiamare corpi l'idrogeno ecc., l'elettricità negativa e positiva, il calore e così via.

[22] [*Le materie*]. — La *materia*, al contrario, non è una *cosa nell'elemento dell'essere*, sì bene l'essere come *universale* o l'essere nella guisa del concetto. La ragione che tuttora è istinto fa questa giusta differenza, ma senza sapere che mettendo la legge a prova in ogni essere sensibile, proprio in quest'atto essa toglie quell'essere della legge che è soltanto l'essere sensibile della legge; e senza sapere che, mentre essa ragione intende come *materie* i momenti della legge, l'essenza di questi è già diventata, alla legge, un universale, ed è già enunciata, in tale espressione, come un sensibile non

sensibile, come un essere privo di corporeità e tuttavia oggettivo.

[23] Bisogna ora vedere qual piega sia per prendere per quell'istinto il suo resultato, e quale nuova figura del suo osservare stia così per sorgere. Come verità di questa coscienza sperimentativa noi vediamo la legge pura, che si è liberata dell'essere sensibile; la vediamo come *concetto* il quale è presente nell'essere sensibile, movendovisi, peraltro, con perfetta indipendenza; il quale, calato nell'essere, ne resta libero ed è concetto *semplice*. Questo che, in verità, è il *resultato* e l'*essenza*, sorge ora esso stesso per tale coscienza; ma sorge come *oggetto*; e invero, poiché per la coscienza quest'oggetto non è *Resultato* ed è senza rapporto al movimento precedente, sorge come una *particolare specie* di oggetto, e la relazione della coscienza verso di esso si presenta come un osservare diverso.

[24] [*Osservazione dell'organico. — Sua determinazione generale*]. — Un oggetto che sia tale da avere in lui il processo della *semplicità* del concetto, è l'*organico*. In quest'assoluta fluidità è risolta quella determinatezza ond'esso sarebbe solamente *per Altro*. La cosa inorganica ha a sua essenza la determinatezza e, quindi, può costituire la pienezza dei momenti del concetto soltanto insieme con un'altra cosa, e va, perciò, perduta tosto che entri nel movimento; invece nell'essenza organica tutte quante le determinatezze, ond'essa è aperta per un altro, sono collegate sottol'unità organica [che è] semplice; nessuna che si rapporti liberamente ad altro, sorge come essenziale; e quindi l'organico si mantiene nel suo stesso rapporto.

[25] [*L'organico e gli elementi*]. — Come consegue da questa determinazione, i *lati della legge* che l'istinto della ragione procede ora ad osservare, sono, da prima,

la natura *organica* e la natura *inorganica* nel loro reciproco rapporto. La natura inorganica è per l'organica proprio la libertà delle determinatezze *distaccate*, libertà opposta al *concetto semplice* della natura organica stessa; in tali determinatezze distaccate, *in pari modo*, è *dissolta* la natura individuale che, *in pari modo*, si separa dalla loro continuità ed è *per sé*. Aria, acqua, terra, zone e clima sono elementi universali siffatti da costituire l'essenza semplice e indeterminata delle individualità, le quali, in pari modo, in quegli elementi sono riflesse in se stesse. Né l'individualità né gli elementi sono senz'altro in sé e per sé; anzi, nella indipendente libertà in cui per l'osservazione sorgono in opposizione reciproca, individualità ed elementi si comportano come *rapporti essenziali*, ma tuttavia in modo che l'indipendenza e la reciproca indifferenza dell'una e degli altri costituiscano il momento predominante, e solo parzialmente passino nell'astrazione. Qui è dunque presente la legge come rapporto di un elemento con il processo formativo dell'organico, il quale una volta ha di fronte a sé l'essere elementare, e l'altra volta lo rappresenta nella sua riflessione organica. Solo, *leggi* come queste: gli animali appartenenti all'aria sono della natura degli uccelli; quelli appartenenti all'acqua sono della natura dei pesci; gli animali delle regioni artiche hanno pelame folto ecc., mostrano subito una povertà che non corrisponde alla varietà organica. Oltre al fatto che la libertà organica sa ben privare tali determinazioni delle loro forme, e ch'essa offre necessariamente ogni sorta di eccezioni a siffatte leggi o regole, come più piaccia di chiamarle, — un simile modo di determinare resta così superficiale negli stessi esseri compresi sotto tali leggi, che anche l'espressione della necessità di quest'ultime deve rimanere altrettanto superficiale, né riesce ad andare oltre il *grande influsso*; mentre non si sa pro-

priamente che cosa a quest'influsso appartenga o no. Quindi tali rapporti della natura organica con gli elementi non si possono chiamare vere *leggi*; ché da una parte, come si è già rammentato, un tale rapporto, secondo il suo contenuto, non esaurisce per nulla l'àmbito dell'organico, e dall'altra anche i momenti del rapporto stesso restano reciprocamente indifferenti e non esprimono necessità alcuna. Nel concetto dell'acido c'è il *concetto* della base, come nel concetto dell'elettricità positiva c'è l'elettricità negativa; ma, per quanto si possa *trovar* giustapposto il folto pelame alle regioni artiche, o la struttura dei pesci all'acqua, o la struttura degli uccelli all'aria, nel concetto delle regioni artiche non c'è il concetto di un folto pelame, nel concetto del mare non c'è quello della struttura dei pesci, né nel concetto dell'aria quello della struttura degli uccelli. In virtù di quella reciproca libertà dei due lati, *ci sono* anche animali terrestri i quali hanno i caratteri essenziali di un uccello, di un pesce ecc. La necessità, non potendo venir concepita come interna dell'essenza, cessa anche di avere esistenza sensibile e non può più venire osservata nell'effettualità, anzi ne è *uscita fuori*. Così, quella necessità, non ritrovandosi nell'essenza reale, è ciò che vien detto rapporto teleologico; rapporto che, essendo *estrinseco* agli elementi sui quali si esercita, è piuttosto il contrario di una legge. Esso è il pensiero interamente liberato dalla natura necessaria; e la abbandona, e si muove per sé al di sopra di lei.

[26] [*Il concetto di fine come lo intende l'istinto della ragione*]. — Il rapporto, del quale si è qui sopra discorso, dell'organico con la natura degli elementi, non esprime l'essenza dell'organico stesso; questa essenza è invece contenuta nel *concetto finalistico*. Invero a questa coscienza osservativa quel concetto non è l'*essenza* propria dell'organico; anzi, a quella coscienza medesima il concetto cade fuori dell'essenza, e quindi è poi soltanto quell'estrinseco rapporto *teleologico*. Solamente, l'organico come testé fu determinato è esso stesso in effetto proprio il fine reale; infatti, poiché l'organico *conserva se stesso* pur nel rapporto ad Altro, esso viene ad essere appunto quella naturale essenza in cui la natura si riflette nel concetto, e in cui i momenti di causa e di effetto, di attivo e di passivo, che nella necessità sono posti l'uno di fronte all'altro, vengono contratti in unità; così che qualcosa sorge qui non solo come *resultato* della necessità; anzi, poiché quel qualcosa che sorge è ritornato in sé, l'ultimo o il resultato viene ad essere altrettanto il *primo*, quello che, iniziando il movimento, si è il *fine* ch'esso attua. L'organico non produce alcunché; anzi *non fa che conservarsi*; ovverosia ciò che viene prodotto è tanto già presente, quanto viene prodotto.

[27] Bisogna ora vedere più da vicino questa determinazione com'essa è in sé e come è per l'istinto della ragione, al fine di rendersi conto di com'esso vi si rinvenga, senza però conoscersi nel suo rinvenirsi. Il concetto finalistico, adunque, al quale si innalza la ragione osservativa, è altrettanto presente come un effettuale, allo stesso modo che l'*effettuale* è ad essa *consaputo concetto*; né è un *rapporto esterno* di questo effettuale, anzi la sua *essenza*. Che questo effettuale, il quale è esso stesso un fine, si rapporti secondo un fine ad altro, significa che il suo rapporto è un rapporto accidentale, *rispetto a ciò che i due termini sono nella loro immediatezza*; nella loro immediatezza sono entrambi indipendenti e reciprocamente indifferenti. Ma l'essenza del loro rapporto è diversa da ciò ch'essi sembrano essere, e il loro operare ha un altro senso da ciò ch'esso è *immediatamente* per il percepire sensibile; la necessità in ciò che accade è nascosta e si mostra soltanto

alla fine, ma in modo che la fine indica quella necessità essere anche il primo. Ma la fine mostra questa priorità di se stessa, da poi che per via del mutamento attuato dall'operare non vien fuori niente di diverso da quello che già era. Ovverosia, rifacendoci dal cominciamento, questo, nella sua fine o nel resultato del suo operare non fa altro che ritornare a se stesso; e quindi il cominciamento si mostra tale a se stesso, da avere *se stesso* a sua fine, da esser dunque ritornato in sé già come cominciamento, cioè da essere *in se e per se stesso*. Dunque, ciò ch'esso raggiunge mediante il movimento del suo operare è *lui stesso*; e ch'esso raggiunga soltanto se stesso, è il suo *sentimento di sé*. Così è bensì presente la differenza di *ciò ch'esso è* e di *ciò ch'esso cerca*; ma si tratta solo della *parvenza di una differenza*; e così esso è concetto in lui stesso.

[28] Ma non diversamente è costituita l'*autocoscienza*: anch'essa consiste nel distinguersi da sé in modo che nello stesso tempo non ne derivi differenza alcuna. Essa perciò nell'osservazione della natura organica non trova nient'altro che tale essenza; essa trova sé come una cosa, *come una vita*; ma fa ancora una differenza tra ciò ch'essa stessa è e ciò che ha trovato; — ma si tratta di una differenza che non è tale. A quel modo che l'istinto dell'animale cerca e consuma il cibo senza produrne cosa diversa da sé, similmente l'istinto della ragione nel suo cercare trova solo lei stessa. L'animale termina col sentimento di sé, mentre l'istinto della ragione è in pari tempo autocoscienza; ma essendo solo istinto, è messo da un lato di contro alla coscienza ed ha in essa la sua opposizione. Il suo appagamento, quindi, è scisso per via di questa opposizione; esso trova ben se stesso, vale a dire il fine, e trova altrettanto questo fine come *cosa*. Ma, in primo luogo, il fine gli sta *fuori della cosa* che come fine si presenta; e in

secondo luogo questo fine, come fine, è in pari tempo *oggettivo*, e quindi all'istinto non cade in sé come coscienza, ma cade in un diverso intelletto.

Considerata più da vicino, questa determinazione, [29] che la cosa è *fine in lei stessa*, si trova anche nel concetto di essa. La cosa conserva *sé*; il che significa anche la sua natura esser tale da occultare la necessità, e da presentarla nella forma di rapporto *accidentale*; infatti la sua libertà o il suo *esser-per-sé* consistono appunto nel comportarsi verso il necessario come se questo fosse qualcosa d'indifferente; la cosa si presenta quindi essa stessa come alcunché siffatto il cui concetto cade fuori del suo essere. Non diversamente la ragione ha la necessità d'intuire il suo proprio concetto come se esso cadesse fuori di lei: di intuirlo, cioè, come *cosa*, come un alcunché verso cui essa è *indifferente*, e che, quindi, da parte sua è *indifferente* verso di lei e verso il proprio concetto. Come istinto, essa se ne resta anche al di dentro di questo *essere* o della *indifferenza*; e la cosa esprimente il concetto resta, all'istinto, altro da questo concetto stesso, e il concetto altro dalla cosa. Così per la ragione la cosa organica è *fine* in se stessa, solo nel senso che la necessità presentantesi come nascosta nell'operare della cosa, mentre ivi l'attività operante si comporta come un indifferente esser-per-sé, cade fuori dell'organico. — Ma giacché l'organico come fine in se stesso non può comportarsi altrimenti che come tale, così anche appare ed è sensibilmente presente ch'esso è fine in lui stesso: e in tal guisa viene osservato. L'organico si mostra come ciò che *conserva* se stesso, e come ciò che *ritorna* ed è *ritornato* in sé. Ma la coscienza osservativa non conosce in questo essere il concetto del fine, o non conosce che il concetto del fine non sta in un luogo pur che sia, per es. in un intelletto; ma esiste invece proprio qui, ed è come

cosa. Tra il concetto del fine, e l'esser per sé e il conservare se stessa, essa fa una differenza, — che non è differenza alcuna. Che non sia differenza, non è per la coscienza; anzi un operare che appare accidentale e indifferente verso ciò che per suo mezzo si attua, e l'unità la quale collega tuttavia questi due momenti, — quell'operare e questo fine le cadono l'uno fuori dell'altro.

[30] [*L'autoattività dell'organico, il suo interno e il suo esterno*]. — Ciò che per questo riguardo conviene all'organico, è l'operare che sta in esso tra il suo primo e il suo ultimo, in quanto tale operare ha in lui il carattere della singolarità. Ma l'operare in quanto ha il carattere dell'universalità, e la forza operativa fatta eguale a ciò che mediante essa vien prodotto, — ossia l'operare che, come tale, è conforme al fine, — non converrebbero all'organico. Quell'operare singolo il quale non è che mezzo, per via della sua singolarità si pone sotto la determinazione di una necessità del tutto singola o accidentale. Quindi ciò che l'organico fa per la conservazione di se stesso come individuo o di sé come genere, è, secondo questo contenuto immediato, assolutamente privo di legge, ché l'universale e il concetto cadono fuori di lui. Il suo operare sarebbe di conseguenza la vuota virtù effettuativa senza contenuto in lei stessa; questa non sarebbe nemmeno la capacità ad agire di una macchina, ché la macchina ha uno scopo e la sua capacità ha quindi un contenuto determinato. Abbandonata così dall'universale, quella virtù operativa sarebbe l'attività di un mero essente come *essente*; sarebbe, cioè, un'attività senza riflessione in se stessa, quale può essere quella di un acido o di una base: una virtù che non potrebbe distaccarsi dal suo immediato esserci e non potrebbe neppur abbandonare questo esserci, che va perduto nel rapporto col suo opposto, conservando peraltro se stessa. Ma l'essere la cui virtù effettuativa è quella che qui vien considerata, è posto come una cosa *conservantesi* nel rapporto col proprio opposto; l'*attività* come tale non è nient'altro che la pura forma, priva di essenza, dell'esser-per-sé di quell'essere; e la sostanza di questa attività, — sostanza che non è meramente essere determinato, ma l'universale ossia, in altri termini, il suo fine, — non cade fuori di lei; essa è attività che in lei stessa torna in se stessa, e non già attività ricondotta in se stessa da un qualche estraneo.

[31] Ma questa unità dell'universalità e dell'attività non è per questa ragione *osservativa*; e ciò perché quell'unità è essenzialmente il movimento interno dell'organico e può venire intesa solo come concetto; ma l'osservare cerca i momenti nella forma dell'*essere* e del *restare*; e poiché l'Intiero organico consiste nel non avere né far trovare in sé i momenti in tal guisa, la coscienza trasforma l'opposizione in un'opposizione tale che sia conforme al suo punto di vista.

[32] In tal modo alla coscienza l'essenza organica sorge come un rapporto di due *saldi* momenti dell'*elemento dell'essere*: — opposizione, i due lati della quale sembrano, da una parte, esser dati alla coscienza nell'osservazione, mentre, d'altra parte, secondo il loro contenuto, esprimono l'opposizione tra il concetto organico del *fine* e l'*effettualità*; — ma tutto ciò in guisa oscura e superficiale, ché, essendo qui cancellata ogni traccia di concetto come tale, il pensiero è di nuovo calato nella rappresentazione. Così noi vediamo che si allude a un di presso al primo, quando si parla dell'*interno*, e alla seconda, quando si parla dell'*esterno*: e il loro rapporto genera la legge: *l'esterno è l'espressione dell'interno.*

[33] Considerando più da vicino questo interno con il

suo opposto, e il loro reciproco rapporto, risulta in primo luogo che entrambi i lati della legge non suonano più come nelle leggi precedenti, dove ciascuno di essi, intesi quali *cose* indipendenti, appariva come un corpo speciale; e resulta in secondo luogo che i lati della legge, non suonano in guisa che l'universale debba avere la sua esistenza chi sa dove, *fuori di ciò che è*. Anzi l'essenza organica è posta a fondamento in generale come inseparata, quale contenuto dell'interno e dell'esterno, e per entrambi identica; l'opposizione è quindi ormai un'opposizione puramente formale, i cui lati reali hanno a loro essenza un medesimo in-sé; ma in pari tempo, poiché interno ed esterno sono anche realtà opposta, e poiché essi per l'osservare sono un diverso *essere*, all'osservare stesso pare che ciascuno di essi abbia un contenuto peculiare. Ma dacché questo peculiare contenuto è la medesima sostanza o la medesima unità organica, può in effetto costituire soltanto una forma diversa di quei lati; al che la coscienza osservativa accenna, dicendo l'esterno essere soltanto *espressione* dell'interno. — Queste medesime determinazioni della relazione, vale a dire l'indifferente indipendenza dei diversi, e, in questa indipendenza, la loro unità nella quale essi dileguano, noi le abbiamo vedute nel concetto finalistico.

[34] [*La figura dell'organico. — Le proprietà ed i sistemi organici*]. — Si deve ora vedere quale *figura*, nel loro essere, abbiano l'interno e l'esterno. L'interno, in quanto tale, deve non meno essere un esterno e avere una figura, come la ha l'esterno in quanto tale; l'interno è infatti oggetto o è posto esso stesso come dato nell'elemento dell'essere, e come presente per l'osservazione.

[35] La sostanza organica, come sostanza *interna*, è l'anima *semplice*, il puro *concetto finalistico*, o l'*universale* che nella sua suddivisione resta non di meno universale fluidità e che quindi, nel suo *essere*, appare come l'*operare* o come il *movimento* dell'effettualità *dileguante*; mentre invece l'*esterno* opposto a quello essente interno sussiste nel *quieto essere* dell'organicità. La legge, come rapporto di quell'interno a questo esterno, esprime così il suo contenuto prima nella rappresentazione di *momenti* universali o di *essenze semplici*, poi nella rappresentazione dell'essenza divenuta effettuale o della *figura*. Quelle prime *proprietà* organiche semplici, per chiamarle così, sono *sensibilità*, *irritabilità* e *riproduzione*. Queste proprietà, almeno le due prime, sembrano invero non riferirsi all'organismo in generale, bensì all'organismo animale. L'organismo vegetale esprime effettivamente solo il concetto semplice dell'organismo che *non sviluppa* i suoi momenti; perciò, considerandoli in quanto essi debbono essere per l'osservazione, noi dobbiamo attenerci a quell'organismo che rappresenta la loro esistenza sviluppata.

[36] Per quel che ora li concerne, essi resultano immediatamente dal concetto dell'autofinalità. Infatti la *sensibilità* esprime in genere il concetto semplice della riflessione organica in se stesso o l'universale fluidità di quel concetto medesimo; ma l'*irritabilità* esprime l'elasticità organica che consiste nel comportarsi, nella riflessione, in pari tempo come *reagente*; ed esprime inoltre l'attuazione contrapposta al primo quieto *esser-in-se-stesso*, dove quell'astratto esser-per-sé è un essere *per altro*. Ma la *riproduzione* è l'azione di questo intero organismo riflesso in se stesso, è la sua attività come fine in sé o come *genere*; attività nella quale dunque l'individuo respinge sé da se stesso, ripete nella riproduzione o le sue parti organiche o l'intero individuo. Presa nel significato dell'*autoconservazione in generale*, la riproduzione esprime il concetto formale dell'orga-

nico, ossia la sensibilità; ma riproduzione è propriamente il reale concetto organico ossia l'*intiero* che ritorna in se stesso o come individuo, mediante la procreazione di singole parti di se stesso, o come genere, mediante la procreazione di individui.

[37] L'*altro significato* di questi elementi organici, in quanto essi, cioè, vengon presi come l'*esterno*, è il modo loro *figurato* secondo il quale essi sono dati come parti *effettuali*, ma in pari tempo anche *universali* ossia come *sistemi* organici; e cioè la sensibilità, intesa cosí all'ingrosso come sistema nervoso, l'irritabilità intesa come sistema muscolare, e la riproduzione come organi della conservazione dell'individuo e della specie.

[38] Le leggi caratteristiche dell'organico riguardano quindi una relazione di momenti organici nel loro duplice significato, che è quello di essere ora una *parte* della *figurazione* organica, ora *fluida* determinatezza *universale*, pervadente tutti quei sistemi. Per es., una determinata *sensibilità* come momento dell'*intero* organismo avrebbe, nella enunciazione di una tal legge, la sua espressione in un sistema nervoso con costituzione determinata, o sarebbe anche collegata a una determinata *riproduzione* delle parti organiche dell'individuo, o a una determinata riproduzione dell'intiero ecc. — Entrambi i lati di siffatta legge possono venire *osservati*. L'esterno, secondo il suo concetto, è l'*essere per altro*. La sensibilità, per es., ha il suo modo immediatamente attuato nel *sistema* sensitivo; e, come *proprietà universale*, nelle sue estrinsecazioni essa è altrettanto un qualcosa di oggettivo. Quel lato che dicesi l'*interno* ha il suo *peculiare* lato *esterno*, il quale è distinto da ciò che, in complesso, vien detto l'*esterno*.

[39] Mentre dunque sarebbe possibile osservare entrambi i lati di una legge organica, non si potrebbero tuttavia osservare delle leggi esprimenti il rapporto di quei lati; l'osservazione non è a ciò sufficiente; e non già perché essa, come *osservazione*, sia troppo miope, o perché non si possa procedere empiricamente e si debba invece cominciare dall'idea, — tali leggi, infatti, se fossero qualche cosa di reale, dovrebbero in effetto essere effettualmente presenti e quindi osservabili, — anzi l'osservazione non giunge a tanto, perché il pensiero di leggi di tale specie si dimostra privo di ogni verità.

[40] [*I momenti dell'interno nella loro reciproca relazione*]. — È resultato aver valore di legge la relazione che la *proprietà* organica universale in un *sistema* organico si sia trasformata in una cosa, in modo da avere in questa la sua figurata impronta; per tal modo quella proprietà e quella cosa sarebbero entrambe la medesima essenza, la quale una volta sarebbe presente come momento universale, e un'altra volta come cosa. Ma anche il lato *dell'interno per sé* è poi una relazione di parecchi lati, e quindi si affaccia anzitutto il pensiero di una legge come rapporto reciproco delle attività o proprietà universali ed organiche. Se sia possibile una legge siffatta, devesi decidere dalla natura di una tale proprietà. Ma, da una parte, tale proprietà, come fluidità universale, non è alcunché di delimitato alla guisa di una cosa, che si tenga nella differenza di un essere determinato il quale debba costituire la sua figura; anzi, la sensibilità va oltre il sistema nervoso e pervade ogni altro sistema dell'organismo; — d'altra parte quella proprietà è *momento* universale essenzialmente inseparato e inseparabile dalla reazione o irritabilità, e dalla riproduzione. Giacché quella proprietà, come riflessione in se stessa, ha già senz'altro in lei la reazione. L'esser-riflesso soltanto in se stesso è passività o morto essere, e non una sensibilità; similmente azione, — il che è poi lo stesso che reazione, — non è per nulla irritabilità se manca la riflessione in se stesso. La ri-

flessione nell'azione o nella reazione, e l'azione o la reazione nella riflessione, è appunto ciò la cui unità costituisce l'organico, unità che ha lo stesso significato della riproduzione organica. Ne consegue, — avendo noi da prima considerato la reciproca relazione di sensibilità e di irritabilità, — che in ogni modo d'effettualità dev'esser presente la medesima *grandezza* di sensibilità e d'irritabilità ; e che un fenomeno organico può venir colto e determinato o, come si voglia dire, spiegato sia secondo l'una che secondo l'altra. Ciò che l'uno prende per elevata sensibilità, dall'altro può venir considerato altrettanto giustamente come elevata irritabilità e come irritabilità *dello stesso grado*. Se esse vengono chiamate *fattori*, e se questa non deve essere una parola vuota di senso, devesi con ciò intendere ch'esse sono *momenti* del concetto, e che dunque il reale oggetto, la cui essenza è costituita da questo concetto, le ha in lui in egual modo ; e se tale oggetto nell'una vien determinato come in alto grado sensibile, esso è anche da dirsi, nell'altra, altrettanto irritabile.

[41] Se, come è pur necessario, sensibilità e irritabilità vengono distinte, lo sono secondo il concetto, e la loro opposizione è *qualitativa*. Ma quando esse, oltre a questa distinzione vera, vengono ancora poste come diverse, in quanto nell'elemento dell'essere e per la rappresentazione, a quel modo ch'esse potrebbero esser lati della legge, allora appaiono in diversità *quantitativa*. La loro peculiare opposizione qualitativa entra così nella *grandezza*, e sorgono leggi della specie di quella secondo la quale sensibilità e irritabilità stanno in relazione inversa alla loro grandezza, così che come l'una cresce, l'altra cala ; o meglio, prendendo subito a contenuto la grandezza medesima, così che la grandezza di qualcosa aumenta, come la sua piccolezza diminuisce. — Ma se a questa legge viene assegnato un contenuto

determinato, per es.: la grandezza di una cavità *aumenta* di quanto *diminuisce* il materiale che la riempie, questa relazione inversa può tuttavia venir mutata in una diretta, ed esprimersi così ; la grandezza di una cavità *aumenta* in proporzione diretta al materiale estratto, — proposizione *tautologica*, non importa se espressa come relazione diretta o inversa, la quale nella sua peculiare espressione afferma soltanto che una grandezza aumenta a seconda ch'essa grandezza aumenta. Come la cavità e il materiale che la riempie e che viene estratto sono qualitativamente opposti, mentre il reale di quei due termini e la sua determinata grandezza sono in *entrambi* una sola e medesima cosa, la medesima cosa essendo anche aumento di grandezza e diminuzione di piccolezza, per modo che la loro contrapposizione priva di significato va a finire in una tautologia ; — così i momenti organici sono egualmente inseparabili nella loro realtà e nella loro grandezza, la quale è la grandezza della realtà medesima ; e un momento diminuisce soltanto con l'altro e soltanto con esso cresce : ché l'uno ha significato soltanto in quanto sia presente l'altro ; — o piuttosto è indifferente considerare un fenomeno organico come irritabilità o come sensibilità; è indifferente sia in generale sia parlando della loro grandezza. Similmente è indifferente definire l'aumento di una cavità come accrescimento di essa in quanto vacuità o come aumento del materiale che viene estratto. Lo stesso dicasi di un numero, per es. il *tre* ; esso resta egualmente grande sia che io lo designi positivamente, sia che lo designi negativamente; e se io aumento il tre a quattro, è divenuto un quattro sia il positivo che il negativo ; — non diversamente in una calamita il sud ha proprio la stessa forza del nord, o una elettricità positiva ha proprio la stessa forza della negativa, e l'acido ha la stessa forza della base su cui agisce. — Una gran-

dezza del genere di quel tre o della calamita ecc. è un'*esistenza* organica, è ciò che viene aumentato o diminuito; e se viene aumentato, i due suoi fattori vengono aumentati *entrambi*, proprio come aumentano i due poli del magnete o come aumentano le due elettricità, quando un magnete ecc. venga rinforzato. — Che i due fattori non possano esser diversi neppure secondo *intensione* ed *estensione*, e che l'uno non possa diminuire di estensione pur potendo aumentare d'intensione, mentre l'altro dovrebbe per contro diminuire d'intensione ma aumentare di estensione, ciò cade sotto il medesimo concetto d'opposizione vuota. L'intensione reale è grande soltanto quanto l'estensione, e viceversa.

[42] Come è chiaro, in questo legiferare succede propriamente che da prima irritabilità e sensibilità costituiscono l'opposizione organica determinata; ma questo contenuto si perde, e l'opposizione si smarrisce nell'opposizione formale dell'aumentare e diminuire della grandezza o della diversa intensione ed estensione; — opposizione che non riguarda ulteriormente la natura della sensibilità e della irritabilità, e che più non la esprime. Questo vuoto gioco del legiferare non è quindi legato ai momenti organici; ma può essere ripetuto addirittura con ogni cosa e dipende sopra tutto dalla ignoranza della natura logica di queste opposizioni.

[43] Se, infine, invece di mettere in rapporto tra loro sensibilità e irritabilità, si mette la riproduzione in rapporto con l'una o con l'altra di esse, allora viene anche a mancare l'occasione di questo legiferare; perché la riproduzione non sta con quei momenti in una opposizione qual è quella dell'uno verso l'altro; e poiché tale legiferare si fonda su questa opposizione, viene qui a mancare fin la parvenza del suo aver luogo.

[44] Il legiferare testé considerato contiene le differenze dell'organismo nel loro significato di momenti del suo

concetto, e propriamente dovrebbe essere un legiferare a priori. Ma a questo legiferare è essenzialmente inerente il pensiero che quelle differenze hanno il significato di *cose date*; e la coscienza, in quanto meramente osservativa, ha soltanto da attenersi al loro esserci. L'effettualità organica ha in lei necessariamente un'opposizione tale, quale il suo concetto esprime; opposizione che può venire determinata come irritabilità e sensibilità, mentre queste appaiono di nuovo diverse dalla riproduzione. — L'*esteriorità* in cui vengono qui considerati i momenti del concetto organico, è l'*immediata e peculiare* esteriorità dell'interno, e non già l'*esterno* che è tale nella sua interezza ed è *figura*, e in rapporto col quale bisognerà dopo considerare l'interno.

[45] Ma intendendo l'opposizione dei momenti a quel modo ch'essa è nell'esserci, sensibilità, irritabilità e riproduzione degradano a *proprietà* triviali che sono generalità reciprocamente così indifferenti come lo sono il peso specifico, il colore, la durezza ecc. In questo senso è ben possibile osservare che un organico è più sensibile o più irritabile o più capace di forza riproduttiva che un altro; come si può osservare che la sensibilità ecc. dell'un organico è, secondo la *specie*, diversa da quella dell'altro; e che sotto determinati stimoli l'uno si comporta diversamente da un altro; così il cavallo si comporta verso l'avena diversamente che verso il fieno, e il cane, da parte sua, diversamente verso quei due ecc.; così come si può anche osservare che un corpo è più duro di un altro, ecc. — Solo, queste proprietà sensibili, durezza, colore ecc., nonché i fenomeni della recettività agli stimoli per l'avena e quelli della irritabilità per certi pesi o della disposizione alla qualità e quantità dei nati, quando vengano reciprocamente rapportati e comparati, contraddicono essenzialmente a ogni conformità a leggi. Infatti la determina-

tezza del loro *essere sensibile* consiste appunto nell'esistere del tutto indifferenti gli uni verso gli altri, e nel rappresentare assai più la libertà della natura slegata dal concetto, che non l'unità di un rapporto; assai più il loro irrazionale e instabile gioco nella scala della grandezza accidentale tra i momenti del concetto, che non quei momenti stessi.

[46] [*Il rapporto dei lati dell'interno verso i lati dell'esterno*]. — L'*altro* lato, secondo il quale i momenti semplici del concetto organico vengono comparati con i momenti della *figurazione*, potrebbe venir dato soltanto dalla legge vera e propria, la quale esprimesse il vero *esterno* come impronta dell'*interno*. — Ora, poiché quei momenti semplici sono proprietà fluide compenetrantisi, essi, nella cosa organica, non hanno un'espressione reale così ben riuscita qual è ciò che vien chiamato un singolo sistema figurativo. Ovvero, mentre l'idea astratta dell'organismo è espressa veracemente in quei tre momenti solo in quanto essi non sono qualcosa d'immoto, essendo anzi soltanto momenti del concetto e del movimento; l'organismo stesso, come figurazione, non è invece inquadrato in tali tre distinti sistemi come l'anatomia li ha elencati. In quanto tali sistemi debbono venir trovati nella loro effettualità e legittimati mediante questo trovare, devesi anche rammentare che l'anatomia non presenta soltanto tre siffatti sistemi, ma molti altri ancora. — Quindi, a parte ciò, il *sistema* sensitivo deve avere in generale un significato del tutto diverso da quello che vien chiamato *sistema nervoso*; il *sistema* irritabile ne deve avere uno del tutto diverso da quello del *sistema muscolare*, e il *sistema* riproduttivo ne deve avere uno non meno diverso da quello degli *organi* della riproduzione. Nei sistemi della *figura* come tale l'organismo viene inteso secondo il lato astratto della morta esistenza; e i suoi momenti così

presi appartengono all'anatomia e al cadavere, non già alla conoscenza né all'organismo vitale. Come parti morte essi hanno, anzi, cessato di *essere*, perché cessano di essere dei processi. Siccome l'*essere* dell'organismo è essenzialmente universalità o riflessione in se stesso, l'*essere* del suo intiero nonché i suoi momenti non possono sussistere in un sistema anatomico; anzi l'espressione effettuale e la loro esteriorità sono presenti soltanto come un movimento che trascorre nelle parti diverse della figurazione, e nel quale ciò che viene stralciato e fissato come sistema singolo si presenta essenzialmente quale momento fluido; così che come loro realtà non può valere l'effettualità quale la trova l'anatomia, bensì l'effettualità soltanto quale processo in cui soltanto hanno senso anche le parti anatomiche.

[47] Resulta dunque che i momenti dell'*Interno* organico, per sé presi, né sono capaci di fornire dei lati di una legge dell'essere, dacché in una tal legge, predicandosi essi di un essere determinato, sono distinti l'uno dall'altro, e qualsivoglia di essi non dovrebbe poter venir messo al posto dell'altro; né, posti da un lato, hanno nell'altro lato la loro realizzazione in un sistema fisso; tal sistema è infatti ben lungi e dal costituire un qualcosa che abbia verità organica in generale, e dall'essere espressione di quei momenti dell'interno. L'essenziale dell'organico, dato che questo è in sé l'universale, consiste anzi in generale nell'avere i suoi momenti altrettanto universali nell'effettualità, di averli cioè come processi penetranti per tutto; ma non consiste nel dare in una cosa isolata un'immagine dell'universale.

[48] [*Il pensiero dell'organismo. — L'unità organica*]. — Per tal guisa, nell'organico va senz'altro perduta la *rappresentazione* di una *legge*. La legge vuol cogliere ed esprimere l'opposizione come lati quieti, e in essi

la determinatezza che è il rapporto reciproco. L'*interno*, cui appartiene l'universalità apparente, e l'*esterno*, cui appartengono le parti della figura quiescente, dovrebbero costituire i lati corrispondentisi della legge; ma tenuti così reciprocamente separati, perdono il loro significato organico; e alla rappresentazione della legge sta proprio a fondamento che i suoi due lati abbiano un indifferente sussistere per sé essente, e che in loro il rapporto sia distribuito come una duplice corrispondentesi determinatezza. Ma ogni lato dell'organico consiste anzi nell'essere in lui stesso universalità semplice nella quale è risolta ogni determinatezza, nonché nell'essere il movimento di questa risoluzione.

[49] Guardando meglio la differenza di questo legiferare rispetto alle forme precedenti, la sua natura diverrà chiarissima. Gettiamo uno sguardo retrospettivo sul movimento della percezione e dell'intelletto che nella percezione viene riflettendosi in se stesso, e determina così il proprio oggetto; l'intelletto non aveva allora dinanzi a sé, nel suo oggetto, il *rapporto* di queste astratte determinazioni, l'universale e il singolo, l'essenziale e l'esteriore; anzi era esso stesso il passare, al quale non diviene oggettivo l'atto medesimo del passare. Ora invece, l'unità organica, vale a dire precisamente il rapporto di quelle opposizioni, — e tale rapporto è puro passare, — è essa stessa l'*oggetto*. Questo passare, nella sua semplicità, è immediatamente *universalità*; e poiché l'universalità entra in quella differenza il cui rapporto la legge deve esprimere, ecco che i momenti della differenza stessa sono *come universali* oggetti di questa coscienza, e la legge dice che l'*esterno* è espressione dell'*interno*. Qui l'intelletto ha attinto *il pensiero* stesso della legge, mentre prima cercava soltanto in generale delle leggi, i momenti delle quali gli balenavano davanti come un contenuto determinato, e

non come i pensieri delle leggi. — Qui dunque, quanto al contenuto, non debbonsi accettare leggi tali che siano soltanto un quieto accoglimento, nella forma dell'universalità, di differenze puramente *essenti*; debbonsi invece accettare leggi che in queste differenze abbiano immediatamente anche l'inquietudine del concetto e quindi anche la necessità del rapporto dei lati. Ma poiché appunto l'oggetto unifica immediatamente l'unità organica, l'infinito togliere o l'assoluta negazione dell'essere, con il quieto essere; e poiché i momenti sono essenzialmente *puro passare*, così non resulta nessuno di siffatti lati nell'elemento dell'*essere*, quali per la legge vengono richiesti.

[*Il superamento della legge*]. — Per avere dei lati [50] siffatti, l'intelletto deve attenersi all'altro momento della relazione organica, vale a dire all'*esser riflesso* in se stesso dell'esserci organico. Ma questo essere è riflesso in sé così perfettamente, da non restargli più determinatezza alcuna verso altro. L'essere sensibile *immediato* fa immediatamente uno con la determinatezza come tale, ed esprime quindi in lui una differenza qualitativa, come, per es., celeste contro rosso, acido contro alcalino, ecc. Ma l'essere organico rientrato in sé è completamente indifferente verso altro; sua esistenza è l'universalità semplice, e all'osservare rifiuta differenze sensibili permanenti; oppure, il che è poi lo stesso, mostra la sua determinatezza essenziale soltanto come lo *scambio* di determinatezze nell'*elemento dell'essere*. Perciò la differenza, qual essa si esprime come differenza essente, è che è solo differenza *indifferente*, ossia è solo *grandezza*. Qui peraltro il concetto è cancellato e la necessità è dileguata. — Ma poi il contenuto e il riempimento di questo indifferente essere, lo scambio delle determinazioni sensibili riassunte nella semplicità di una determinatezza organica, esprimono in

pari tempo ch'esso, il contenuto, non ha proprio quella determinatezza di proprietà immediata: e il qualitativo cade soltanto nella grandezza, come sopra abbiamo veduto.

[51] Sebbene l'oggettivo che viene appreso come determinatezza organica abbia in lui stesso il concetto, e si distingua così da ciò che è per l'intelletto comportantesi come puramente percettivo nell'accoglimento del contenuto delle sue leggi, tuttavia anche quell'apprendere ricade interamente nel principio e nella maniera del mero intelletto percettivo, poiché ciò che viene appreso è adoperato a momenti di una *legge*; così riceve infatti il modo di una determinatezza fissa, la forma di una proprietà immediata o di un'apparenza quieta, per venire infine accolto nella determinazione di grandezza; e la natura del concetto è sopraffatta. — Lo scambio di un alcunché meramente percepito contro un alcunché in se stesso riflesso; lo scambio di una mera determinatezza sensibile contro una determinatezza organica, perde dunque di nuovo il suo valore; e ciò proprio perché l'intelletto non ha ancora superato il legiferare.

[52] Per servirci del raffronto di alcuni esempi a proposito di un tale scambio, quello che per la percezione è un animale di muscoli robusti, viene determinato come un organismo animale d'irritabilità [*Irritabilität*] elevata; o quello che per la percezione è uno stato di gran debolezza, viene determinato come stato di elevata sensibilità [*Sensibilität*] o, se così si preferisca, come un'affezione [*Affektion*] anormale, e precisamente come un potenziamento [*Potenzierung*] della sensibilità stessa (espressioni le quali, invece di tradurre il sensibile nel concetto, lo traducono in un latino tedeschizzato). Che l'animale abbia muscoli robusti, l'intelletto può anche esprimerlo dicendo che l'animale possiede una grande *forza muscolare*; — similmente la debolezza

grande può da esso venire espressa come *forza* minima. La determinazione per irritabilità di fronte alla determinazione come *forza* ha il vantaggio che, mentre questa è l'indeterminata riflessione in sé, quella esprime la riflessione determinata (infatti la forza *peculiare* dei muscoli è appunto irritabilità); e di fronte alla determinazione per muscoli robusti, la stessa determinazione per irritabilità ha il vantaggio che, come già nella forza, ivi è in pari tempo contenuta la riflessione in sé. Similmente, la debolezza o la forza minima, la *passività organica*, viene determinatamente espressa per *sensibilità*. Ma tale sensibilità così presa, fissata per sé, congiunta anche alla determinazione di *grandezza* e opposta, come sensibilità maggiore o minore, a una maggiore o minore irritabilità, è del tutto abbassata all'elemento sensibile, è divenuta la forma ordinaria di una proprietà. Suo rapporto non è il concetto, ma, al contrario, la grandezza, nella quale ora cade l'opposizione, divenendo una differenza priva di pensiero. Qui è stata bensì allontanata l'indeterminatezza delle espressioni di *forza*, *robustezza*, *debolezza*; tuttavia ora scaturisce un altrettanto indeterminato e vuoto aggirarsi nelle opposizioni di una sensibilità o irritabilità più alta e più bassa, nel loro salire e scendere insieme e inversamente. Non meno di quello che robustezza e debolezza siano determinazioni del tutto sensibili e prive di pensiero, anche la sensibilità e l'irritabilità maggiore o minore sono l'apparenza sensibile appresa senza pensiero e senza pensiero espressa. Al posto di quelle espressioni senza pensiero non è subentrato il concetto; anzi robustezza e debolezza sono state riempite mediante una determinazione che, presa solo per sé, riposa sul concetto e lo ha a contenuto, ma che perde totalmente questa origine e questo carattere. — Mediante la forma della semplicità e dell'immediatezza in cui questo contenuto

viene reso lato di una legge, e mediante la grandezza costituente l'elemento della differenza di tali determinazioni, l'essenza, che originariamente è come concetto e come tale è posta, ritiene dunque il momento della percezione sensibile e resta tanto lontana dal conoscere, quanto lo era nella determinazione per robustezza e debolezza di forza o per immediate proprietà sensibili.

[53] [*L'Intiero organico*; *la sua libertà e determinatezza*]. — Qui resta ancora da considerare *sol per sé* ciò che sia l'*esterno* dell'organico, e come in esso si determini l'opposizione del *suo* interno e del *suo* esterno, così come per lo innanzi venne considerato l'*interno* dell'intiero nel rapporto con l'esterno suo *proprio*.

[54] Considerato per sé, l'*esterno* è la *figurazione* in generale, è il sistema della vita organizzantesi nell'*elemento* dell'essere, e in pari tempo è essenzialmente l'essere dell'essenza organica *per un altro*: essenza oggettiva nel suo *esser-per-sé*. — Questo *Altro* appare da prima come la sua natura inorganica esterna. Considerandole ambedue in rapporto a una legge, la natura inorganica non potrà costituire, come si è visto sopra, il lato di una legge di contro all'essenza organica, perché questa in pari tempo è senz'altro per sé, e ha verso di essa natura un rapporto libero e universale.

[55] Ma se la relazione di entrambi i lati viene più precisamente determinata proprio nella figura organica, allora questa, per un lato, è volta contro la natura inorganica, ma, per l'altro lato, è *per sé* e riflessa in sé. L'*effettuale* essenza organica è il medio che conchiude l'*esser-per-sé* della vita con l'*esterno* in generale o con l'*esser-in-sé*. — Ma l'estremo dell'esser-per-sé è l'interno come infinito Uno che riassorbe in se stesso i momenti della figura medesima dal loro sussistere o dal loro nesso con l'esterno; è il privo di contenuto che nella figura si dà un contenuto, e che in essa appare come il processo di lei. In questo estremo come negatività semplice o come *pura singolarità*, l'organico ha la sua assoluta libertà, mediante la quale resta indifferente e rassicurato verso l'essere per altro e verso la determinatezza dei momenti della figura. Questa libertà è in pari tempo libertà dei momenti stessi; è la loro possibilità di apparire e venire accolti come *esistenti*; e com'essi in tal modo son resi liberi e indifferenti verso l'esterno, così lo sono anche l'uno verso l'altro; ché la *semplicità* di questa libertà è l'*essere* o la loro sostanza semplice. Questo concetto o questa pura libertà è un'unica e identica vita, per quanto possano ancora la figura o l'essere per altro intrecciare molteplici giochi e vari; a questo fiume della vita è indifferente di quale specie siano le ruote ch'esso fa girare. — Bisogna anzitutto notare che tale concetto non è qui da intendere, come per lo innanzi avveniva nella considerazione dell'interno propriamente detto, nella sua forma di *processo* o sviluppo dei suoi momenti; bensì nella sua forma, in quanto esso è *interno semplice* costituente il lato puramente universale di contro all'*effettuale* essenza vivente, o in quanto esso è l'*elemento del sussistere* degli essenti membri della figura; ché qui noi consideriamo la figura; e in essa l'essenza della vita è come la semplicità del sussistere. Quindi l'*essere per altro* o la determinatezza della figurazione effettuale, accolta in quella universalità semplice che è l'essenza della figurazione stessa, è una determinatezza altrettanto semplice, universale e non sensibile, la quale può essere soltanto quella che viene espressa come *numero*. — Il numero è il medio della figura, che congiunge la vita indeterminata con la vita effettuale, semplice come quella, determinato come questa. Ciò che in quella, cioè nell'*interno*, sarebbe come numero, l'esterno dovrebbe a suo modo esprimere come l'effettualità multiforme, come

abitudini, colore ecc., e, in generale, come l'intera moltitudine delle differenze che si sviluppano nell'apparenza.

[56] Comparando i due lati dell'intiero organico (l'uno l'*interno*, l'altro l'*esterno*, in modo che ciascuno di essi lati abbia in lui alla sua volta l'interno e l'esterno) secondo il loro rispettivo interno, l'interno del primo lato era il concetto come l'inquietudine dell'*astrazione*; ma il secondo lato ha a suo interno l'universalità quieta e in essa ha anche la quieta determinatezza: il numero. Se perciò il primo lato, — dacché in esso il concetto sviluppa i propri momenti, — con la parvenza della necessità del rapporto faceva l'illusoria promessa di leggi, il secondo lato vi rinuncia a dirittura, perché il numero si mostra come la determinazione dell'un lato delle sue leggi. Infatti il numero è appunto la determinatezza totalmente quieta, morta e indifferente nella quale è estinto ogni movimento e ogni rapporto, e che ha rotto i ponti con la vitalità degli impulsi, con le abitudini e con ogni altra esistenza sensibile.

[57] [*L'osservazione della natura come osservazione di un Intiero organico. L'organizzazione dell'inorganico; peso specifico, coesione, numero*]. — Ma questa considerazione della *figura*, come tale, dell'organico, e dell'interno come mero interno della figura, in effetto non è più una considerazione dell'organico. Infatti i due lati che dovrebbero venire rapportati sono posti l'uno di fronte all'altro soltanto indifferentemente, e perciò la riflessione in sé, che costituisce l'essenza dell'organico, è tolta. Anzi, qui la tentata comparazione dell'interno e dell'esterno viene trasferita piuttosto alla natura inorganica; qui il concetto infinito è soltanto l'*essenza* la quale intimamente è nascosta o che, di fuori, cade nell'autocoscienza e che non ha più, come l'aveva nell'or-

ganico, una sua presenza oggettiva. Resta quindi ancora da considerare questo rapporto dell'interno e dell'esterno nella sua sfera più propria.

[58] Anzitutto, quell'interno della figura, come la singolarità semplice di una cosa inorganica, è il *peso specifico*. Esso può venire osservato come semplice essere al modo stesso della determinatezza del numero della quale soltanto è capace; o, propriamente, può venire trovato mediante la comparazione di osservazioni, e in questo modo sembra dare il primo lato della legge. Figura, colore, durezza, resistenza, e una quantità innumerevole di altre proprietà, costituirebbero insieme il lato *esteriore*, e dovrebbero esprimere la determinatezza dell'interno, il numero, per modo che l'una cosa abbia il suo riscontro nell'altra.

[59] Ma poiché qui la negatività non viene già intesa come movimento del processo, sì bene come unità *acquietata* o come *esser-per-sé semplice*, ecco che questa negatività appare piuttosto come ciò mediante cui la cosa recalcitra al processo e si mantiene entro sé quasi che fosse indifferente verso di esso. Ma essendo questo semplice esser-per-sé una quieta indifferenza verso altro, il peso specifico, come *proprietà*, compare *accanto* ad altre; e così viene a cessare ogni rapporto necessario di quello verso questa molteplicità, viene a cessare, cioè, ogni conformità a legge. — Il peso specifico, come tale interno semplice, non ha la differenza *in lui stesso*, o ha soltanto la differenza inessenziale; ché appunto la sua *pura semplicità* toglie ogni distinzione essenziale. Questa differenza inessenziale, *la grandezza*, dovrebbe avere il suo riscontro o il suo *altro* nell'altro lato, costituito dalla molteplicità delle proprietà, perché solo così essa avrebbe, in generale, differenza. Se tale molteplicità stessa viene riassunta nella semplicità dell'opposizione e determinata su per giù come *coesione*,

in guisa che questa sia l'*esser-per-sé entro l'esser-altro*, come il peso specifico è il suo *puro esser-per-sé*, allora la coesione è anzitutto questa determinatezza pura posta nel concetto di contro a quella determinatezza; e la maniera del legiferare sarebbe quella che è stata sopra considerata nel rapporto della sensibilità con l'irritabilità. — Allora la coesione come *concetto* dell'esser-per-sé entro l'esser-altro è solo l'*astrazione* del lato contrapposto al peso specifico; e, come tale, non ha esistenza alcuna. Infatti l'esser-per-sé entro l'esser-altro è il processo in cui l'inorganico avrebbe da esprimere il suo esser-per-sé come un'*autoconservazione* che lo preserverebbe dall'uscire dal processo medesimo quale momento di un prodotto. Ma proprio questo è contro la sua natura che non ha in lei il fine o l'universalità. Suo processo è piuttosto soltanto il suo comportamento determinato onde si *toglie* il suo esser-per-sé, il suo peso specifico. Ma questo determinato comportamento nel quale la sua coesione sussisterebbe nel di lei vero concetto, questo comportamento stesso e la grandezza determinata del suo peso specifico sono concetti del tutto indifferenti l'uno verso l'altro. Se venisse lasciata del tutto fuori di considerazione la specie del comportamento, e se venisse limitata alla rappresentazione della grandezza, allora una tale determinazione potrebbe venir pensata in modo che il peso specifico maggiore, come un più elevato esser-entro-sé, più repugnasse ad entrare nel processo, che non il peso specifico minore. Soltanto, la libertà dell'esser-per-sé si convalida, viceversa, unicamente nella facilità ad accompagnarsi con ogni cosa e a mantenersi in questa varietà. Quell'intensità senza estensione di rapporti è un'astrazione priva di contenuto, dacché l'estensione costituisce l'*esserci* dell'intensità. Ma, come si è ricordato, l'autoconservazione dell'inorganico nel suo rapporto cade fuori della natura del rapporto medesimo, giacché l'inorganico non ha esso stesso in lui il principio del movimento, ossia giacché il suo essere non è la negatività assoluta e non è concetto.

Se invece consideriamo quest'altro lato dell'inorganico non come processo ma come quieto essere, allora [60] esso lato è la coesione ordinaria, è una proprietà sensibile *semplice* postasi da un lato di contro al momento dell'*esser-altro*, che lasciato libero e scomposto in molte proprietà indifferenti, rientra, come il peso specifico, in quelle molte proprietà stesse; il cumulo delle proprietà prese insieme costituisce poi l'altro lato rispetto a questo. Ma in esso, come negli altri lati, il *numero* è l'unica determinatezza, la quale non solo non esprime un reciproco rapporto o passaggio di queste proprietà; anzi è essenzialmente costituita proprio dal fatto di non avere alcun rapporto essenziale e di rappresentare la cancellazione della conformità a leggi; giacché il numero è l'espressione della determinatezza come determinatezza *inessenziale*. Abbiamo così che una serie di corpi la quale esprime la differenza come differenza numerica dei loro pesi specifici, non corre per nulla parallela a una serie esprimente la differenza delle altre proprietà, se anche, per facilitare la cosa, di queste proprietà se ne prenda una sola o se ne prendano parecchie. Infatti, ciò che in questo parallelo dovrebbe costituire l'altro lato, in effetto sarebbe unicamente l'intero groviglio delle proprietà. A ordinare in se stesso questo groviglio e a collegarlo in un tutto, da una parte si danno per l'osservazione le determinatezze quantitative di queste proprietà d'ogni sorta, ma d'altra parte entrano tuttavia in gioco le loro differenze come differenze qualitative. Ciò che ora in questo mucchio si dovrebbe designare come positivo o negativo e si toglierebbe reciprocamente, nonché, in genere, l'intima

costituzione ed enunciazione della formula, che sarebbe molto composita, apparterrebbero al concetto; il quale peraltro, nel modo stesso come le proprietà sono date, cioè proprietà nell'*elemento dell'essere*, e come debbono venire accolte, viene ad essere escluso; in un tale essere nessuna proprietà mostra verso l'altra il carattere di un negativo, anzi l'una, non meno che l'altra, *è*, né accenna al posto che assumerebbe nell'ordinamento dell'intiero. — In una serie procedente per differenze parallele (la relazione potrebbe venire intesa come crescente in pari tempo in entrambi i lati, o come crescente solo nell'uno e calante nell'altro) in una tal serie si ha a che fare solo con l'*ultima* espressione semplice di questo concentrato Intiero il quale dovrebbe costituire l'un lato della legge di contro al peso specifico; ma tale lato, come *resultato nell'elemento dell'essere*, non è appunto altro se non ciò di cui si è già fatta menzione, ossia proprietà singola, — come lo è a un di presso anche la ordinaria coesione, — accanto alla quale son presenti indifferentemente le altre, tra le quali anche il peso specifico; e ogni altra con egual diritto, ossia con egual torto, può venir scelta a rappresentante dell'intero altro lato; sia l'una che l'altra *rappresenterebbero*, soltanto, l'essenza, ma non sarebbero la cosa stessa. Per modo che il tentativo di trovare serie di corpi le quali corrano secondo la semplice parallela di due lati, e che esprimano la natura essenziale dei corpi secondo una legge di questi lati, tale tentativo deve venir considerato come un pensiero che non conosce né il proprio còmpito, né i mezzi per realizzarlo.

[61] [*L'organizzazione della natura organica; genere, specie, singolarità, individuo*]. — Precedentemente il rapporto dell'esterno e dell'interno nella figura che deve presentarsi all'osservazione, venne trasferito senz'altro alla sfera dell'inorganico; la determinazione che quel rapporto trae qui con sé può venir trattata ora più da vicino, e ne resulteranno anche un'altra forma e un altro rapporto di questo comportamento. Nell'organico, cioè, viene a mancare ciò che nell'inorganico sembra offrire la possibilità di una tale comparazione dell'interno e dell'esterno. L'interno inorganico è un interno semplice che per la percezione si offre come proprietà *nell'elemento dell'essere*; la determinatezza dell'interno inorganico è quindi essenzialmente la grandezza; ed esso appare come proprietà nell'elemento dell'essere, indifferente verso l'esterno o verso le molte altre proprietà sensibili. Ma l'esser-per-sé della vitalità organica non si contrappone così da un lato al suo esterno, anzi ha in lui il principio dell'*esser altro*. Determinando l'esser-per-sé come *semplice e conservantesi rapporto a se stesso*, il suo esser-altro sarà la *negatività* semplice; e l'unità organica è l'unità dell'autoeguale rapportarsi a se stesso e della pura negatività. Questa unità, come unità, è l'interno dell'organico; l'interno dunque, è in sé universale, ossia è *genere*. Ma la libertà del genere verso la sua effettualità è diversa dalla libertà del *peso* specifico verso la figura. La libertà di quest'ultimo è una libertà nell'*elemento dell'essere*, o libertà così costituita che si ritrae da un lato come una proprietà speciale. Poiché essa peraltro è libertà *posta nell'essere*, è anche soltanto *una determinatezza* che appartiene *essenzialmente* a questa figura, ossia è una determinatezza tale, mediante la quale la figura, *come essenza*, è un alcunché determinato. Ma la libertà del genere è una libertà universale, ed è indifferente verso questa figura o verso la sua effettualità. La *determinatezza* che conviene all'*esser-per-sé come tale* dell'inorganico si trae quindi, nell'organico, *sotto* l'esser-per-sé *di quest'ultimo*, a quel modo che nell'inorganico essa si trae soltanto *sotto l'es-*

sere di esso medesimo; sebbene dunque, già nell'inorganico, la determinatezza sia in pari tempo solo come *proprietà*, pure ora le conviene indubbiamente anche la dignità dell'*essenza*, perché, come il negativo semplice, essa sta di contro all'esserci quale essere per altro; e nella sua ultima singola determinazione questo negativo semplice è un numero. Ma l'organico è una singolarità che è essa stessa pura negatività e che perciò in se stessa cancella la determinatezza fissa del numero, la quale conviene all'*essere indifferente*. In quanto l'organico ha in lui il momento dell'essere indifferente, ivi compreso il momento del numero, questo può allora venir preso soltanto come un gioco svolgentesi nell'organico stesso, ma non come l'essenza della sua vitalità.

[62] Ma sebbene ora la pura negatività, il principio del processo, non cada fuori dell'organico ed esso dunque non la abbia come una determinatezza dentro la propria *essenza* e, anzi, la singolarità stessa sia in sé universale, tuttavia, nei suoi momenti anch'essi *astratti* o *universali*, questa singolarità pura non è, nell'organico, sviluppata né effettuale. Anzi tale espressione esce fuori di quella universalità, che ricade nell'*interiorità*; e tra l'effettualità o figura, ossia tra la singolarità che si sviluppa e l'universale organico o il genere, s'insinua l'universale *determinato*, la *specie*. L'esistenza alla quale giunge la negatività dell'universale o del genere, è soltanto il movimento sviluppato di un processo trascorrente nelle *parti della figura posta nell'elemento dell'essere*. Se il genere avesse in lui, come proprietà quieta, le parti distinte, e se quindi la sua *negatività semplice*, come tale, fosse nello stesso tempo movimento trascorrente attraverso parti altrettanto semplici e in loro immediatamente universali, che qui fossero effettuali come siffatti momenti, — allora il genere organico sarebbe coscienza. Ma così la *determinatezza semplice*,

come determinatezza della specie, è presente nel genere in una guisa che nulla ha di spirituale; l'effettualità comincia da esso; ovverosia, ciò che entra nella effettualità non è il genere come tale, vale a dire non è per nulla il pensiero. Il genere, come organico effettuale, si fa semplicemente rappresentare da un sostituto. Ma il sostituto, cioè il numero che sembra segnare il passaggio dal genere alla figurazione individuale, e offrire all'osservazione entrambi i lati della necessità, intesa e come determinatezza semplice e come figura sviluppata, progredita fino alla varietà; il numero designa piuttosto l'indifferenza e la libertà reciproca del l'universale e del singolo che dal genere viene abbandonato a una differenza priva d'essenza qual è quella della grandezza, ma che tuttavia, essendo qualcosa di vitale, si dimostra altrettanto libero anche da questa differenza. Qui l'universalità vera com'essa è stata determinata, è soltanto *essenza interna*; come *determinatezza della specie* essa è universalità formale; e di fronte a questa, quell'universalità vera si mette dal lato della singolarità, la quale è quindi una singolarità vitale, una singolarità che, mediante il suo *interno*, va a porsi *oltre la sua determinatezza come specie*. Ma questa singolarità non è in pari tempo individuo universale; non un individuo nel quale l'universalità abbia un'effettualità altrettanto esterna; anzi ciò cade al di fuori dell'organicamente vivente. Ma questo individuo *universale*, a quel modo ch'esso è *immediatamente* l'individuo delle figurazioni naturali, non è la coscienza stessa; se esso dovesse essere coscienza, il suo esserci come *individuo singolo*, *organico e vivente* non dovrebbe cadere fuori di lui.

[*La vita come ragione accidentale*]. — Noi abbiamo perciò davanti agli occhi un sillogismo nel quale il primo estremo è la *vita universale come Universale* [63]

o genere, mentre l'altro estremo è quella *vita universale stessa*, ma come *singolo* o come universale individuo ; il medio è peraltro composto di entrambi gli estremi ; il primo sembra insinuarsi nel medio come universalità *determinata* o come *specie* ; e il secondo, invece, come singolarità *vera e propria* o come *singolarità* singola. — E perché questo sillogismo appartiene proprio al lato della *figurazione*, sotto di esso è compreso anche ciò che vien distinto come natura inorganica.

[64] Mentre ora la vita universale, come l'*essenza semplice del genere*, sviluppa dal suo lato le differenze del concetto e le deve presentare come una serie di determinazioni semplici, ecco che questa serie è un sistema di differenze indifferentemente poste, ovvero è *una serie numerica*. Se prima l'organico nella forma della singolarità venne contrapposto a tale differenza priva d'essenza che non esprime né contiene la vitale natura della singolarità stessa, e se proprio questo devesi dire in riguardo dell'inorganico secondo il suo intero esserci, sviluppato nella moltitudine delle sue proprietà, — ora è da considerare l'individuo universale che non solo è come libero da ogni articolazione propria del genere, ma è anzi come potenza del genere stesso. Il genere si dirompe in specie secondo l'*universale determinatezza* del numero, oppure può assumere a fondamento della sua suddivisione singole determinazioni del suo esserci, per es. la figura, il colore ecc. ; ma in una tale quieta faccenda esso subisce violenza da parte dell'individuo universale, *la terra*, il quale, come universale negatività, fa valere contro il genere e contro il suo sistematizzare le differenze, a quel modo che essa le ha in sé ; e la loro natura, in virtù della sostanza a cui esse appartengono, è diversa dalla natura del genere. Quell'operare del genere diviene una faccenda del tutto circoscritta, che il genere può sbri-

gare soltanto al di dentro di quei possenti elementi, e che, interrotta in mille guise dalla loro sfrenata violenza, si fa piena di lacune e di guai.

[65] Da ciò consegue che nell'esserci il quale ha una figura, all'osservazione può svilupparsi soltanto la ragione come *vita in generale* ; vita che, peraltro, nel suo distinguere non ha effettivamente in sé un'organizzazione razionale distribuita in serie, e che non è un sistema di figure fondato in se medesimo. — Se nel sillogismo della figurazione organica il medio, nel quale cade la specie e l'effettualità di essa come individualità singola, avesse in lui stesso gli estremi dell'universalità interna e dell'individualità universale, un tal medio avrebbe allora nel *movimento* della sua effettualità l'espressione e la natura dell'universalità, e sarebbe lo sviluppo sistematizzante se stesso. — Similmente la *coscienza* tra lo spirito universale e la sua singolarità o coscienza sensibile, ha come medio il sistema delle figurazioni della coscienza, come vita dello spirito la quale si ordina fino a divenire l'intiero ; — sistema che vien considerato in questo scritto e che ha come storia del mondo la propria esistenza oggettiva. Ma la natura organica non ha storia alcuna essa ; dal suo universale, la vita, precipita immediatamente nella singolarità dell'esserci, e i momenti in questa effettualità unificati, — determinatezza semplice e vitalità singola, — producono il divenire soltanto come il movimento accidentale, dove ognuno di questi momenti è attivo nella sua parte e dove è [bensì] mantenuto l'intiero : ma questa mobilità è *per se* stessa limitata solo al proprio punto, perché in esso non è presente l'intiero, e non vi è presente perché esso qui non è *per sé* come intiero.

[66] Oltre al fatto, dunque, che nella natura organica la ragione osservativa giunge soltanto all'intuizione di lei stessa come vita universale in generale, alla ragione

medesima l'intuizione dello sviluppo e della realizzazione di quella vita diviene possibile soltanto secondo sistemi distinti in guisa del tutto universale, la determinazione o essenza dei quali non sta nell'organico come tale, anzi nell'individuo universale; e, — subordinatamente a queste differenze della terra, — l'intuizione dello sviluppo e della realizzazione di quella vita diviene possibile soltanto secondo distribuzioni in serie che il genere tenta di fare.

[67] Mentre dunque, senza la vera mediazione che è per sé, l'*universalità della vita organica* nella sua effettualità deve precipitare immediatamente nell'estremo della *singolarità*, la ragione osservativa ha dinanzi a sé come cosa soltanto l'*opinare*; e se pur essa ragione possa avere l'ozioso interesse di osservare questo opinare, essa deve limitarsi alla descrizione e alla narrazione di opinioni e di capricci della natura. Tale libertà dell'opinare, che nulla ha di spiritualità, offrirà invero embrioni svariatissimi di leggi, tracce di necessità, accenni a ordinamenti e a classificazioni, rapporti buffi e appariscenti. Tuttavia nel rapporto dell'organico con le differenze dell'inorganico, differenze date come poste nell'essere: elementi, zone, climi ecc., l'osservazione, per quel che concerne la legge e la necessità, non va *oltre il grande influsso*. Così, dall'altro lato, dove l'individualità non ha il significato della terra, anzi dell'*Uno immanente* alla vita organica (quest'Uno, peraltro, in immediata unità con l'universale costituisce bensí il genere, ma un genere tale la cui unità semplice appunto perciò si determina soltanto come numero, lasciando quindi libera l'apparenza qualitativa) — dall'altro lato all'osservazione non è possibile fare un passo oltre i *garbati rilievi*, gl'*interessati rapporti*, le *amabili offerte al concetto*; ma i garbati *rilievi* non sono per nulla *sapere della necessità*, gli *interessanti* rapporti si

arrestano all'*interesse*, mentre qui l'interesse non è altro che l'opinione intorno alla ragione; e l'*amabilità* con cui l'individuale accenna a un concetto è quella amabilità da bambini che quando in sé e per sé pretende di aver qualche valore, è anche fanciullesca.

b.

L'osservazione dell'autocoscienza nella sua purezza e nel suo rapporto con l'effettualità esterna; leggi logiche e psicologiche.

[68] L'osservazione della natura trova il concetto realizzato nella natura inorganica, trova leggi, i momenti delle quali sono cose che, in pari tempo, si comportano come astrazioni; ma tale concetto non è una semplicità riflessa in se stessa. Invece, la vita della natura organica è soltanto questa semplicità riflessa in se stessa; l'opposizione di se stesso, come opposizione dell'universale e del singolo, non si scompone essa stessa entro l'essenza di questa vita; l'essenza non è il genere, il quale si separava e moveva nel suo elemento privo di differenza, rimanendo per sé, nella sua contrapposizione, parimente indistinto. L'osservazione trova questo libero concetto, la cui universalità ha in lei stessa altrettanto assolutamente la singolarità sviluppata, soltanto nel concetto stesso esistente come concetto, ovvero nell'autocoscienza.

[69] [*Le leggi del pensiero*]. — Volgendosi ora in se medesima e dirigendosi al concetto che è effettuale in quanto anche libero, l'osservazione trova anzi tutto le *leggi del pensare*. Questa singolarità che non è altro se non il pensare in lui stesso, è l'astratto movimento del negativo, movimento riattratto interamente nella sem-

plicità: e le leggi sono al di fuori della realtà. — Che esse non abbiano *realtà* alcuna non significa nient'altro se non che esse sono senza verità. Se però non debbono essere verità *intera*, debbono essere verità *formale*. Solo, il puro elemento formale senza realtà è l'ente di ragione o la vuota astrazione la quale non ha in lei la scissione che non sarebbe se non il contenuto. — Ma d'altra parte essendo, esse, leggi del puro pensare, ed essendo il pensare l'universale in sé, e quindi un sapere che ha in lui immediatamente l'essere e, nell'essere, ogni realtà; tali leggi sono concetti assoluti, e inseparatamente, le essenze e della forma e delle cose. Poiché l'universalità moventesi in se stessa è il concetto semplice che è *scisso*, in questo modo esso ha in sé un *contenuto*; e precisamente un contenuto tale che è ogni contenuto, ma non un essere sensibile. È un contenuto che non sta in contraddizione con la forma, né è per nulla separato da essa, ma che anzi è esso stesso essenzialmente la forma medesima; poiché questa non è se non l'universale separantesi ne' suoi momenti puri.

[70] Ma a quel modo che tale forma o contenuto è *per l'osservazione* come osservazione, essa riceve la determinazione di un contenuto *trovato*, dato, posto, cioè, *solo nell'elemento dell'essere*. Esso diviene un *quieto essere* di rapporti, un cumulo di necessità separate, le quali, come *saldo* contenuto in sé e per sé, *nella loro determinatezza* debbono avere verità e sono così, di fatto, sottratte alla forma. — Ma questa assoluta verità di determinatezze fisse o di molte leggi diverse contraddice all'unità dell'autocoscienza o del pensare e, in generale, alla forma. Ciò che vien fatto passare per una legge salda e in sé restante può essere soltanto un momento dell'unità riflettentesi in se stessa, può comparire soltanto come una grandezza dileguante. Ma quando, per

opera dell'attività che le considera, tali leggi vengono stralciate dal nesso del movimento e proposte isolatamente, non viene a mancare loro il contenuto (esse hanno infatti un contenuto determinato), ma difettano piuttosto della forma che è loro essenza. In effetto quelle leggi non sono la verità del pensiero, e non già perché esse debbano essere soltanto formali e prive di contenuto, anzi piuttosto per la ragione opposta: ossia perché nella loro determinatezza, o appunto *come un contenuto* cui è sottratta la forma, debbon valere per qualcosa di assoluto. Nella loro verità, come momenti dileguanti nell'unità del pensare, esse dovrebbero venir prese come sapere o come movimento pensante, non già come *leggi* del sapere. Ma l'osservare non è il sapere stesso e non lo conosce: anzi ne inverte la natura nella figura dell'*essere*, ossia ne concepisce la negatività soltanto come *leggi* dell'essere. — Basterà aver qui indicata, nei termini generali del problema, la nessuna validità delle così dette leggi del pensare. Uno sviluppo più particolareggiato appartiene alla filosofia speculativa, dove tali leggi si mostrano come in verità esse sono; cioè come singoli momenti dileguanti, la verità dei quali è soltanto l'intiero del movimento pensante, è soltanto il Sapere stesso.

[*Le leggi psicologiche*]. — L'unità negativa del pensare è per se stessa; o, per meglio dire, è l'*esser per se stesso*, è il principio d'individualità, ed è *coscienza operante* dentro la propria realtà. Verso tale coscienza come realtà di quelle leggi vien quindi sospinta, dalla natura stessa della cosa, la coscienza osservativa. Poiché un siffatto nesso non è per la coscienza osservativa, questa ritiene che il pensiero, nelle sue leggi, le resti da un lato, e che dall'altro lato essa riceva un altro essere in ciò che ora le è oggetto, cioè nella coscienza [71]

operativa, la quale è per sé in guisa da togliere l'esser-altro e da avere la sua effettualità in questa intuizione di se stesso come negativo.

[72] Per l'*osservazione* si apre dunque un *nuovo campo* nella *effettualità agente della coscienza*. La psicologia contiene il cumulo di quelle leggi secondo le quali lo spirito diversamente si comporta verso i diversi modi della sua effettualità, in quanto questa è un *trovato esser-altro*; tale comportamento consiste da una parte nell'accogliere in sé questi modi diversi e nel *conformare sé* a ciò che vien trovato: abitudini, costumi, modo di pensare in quanto in tutto ciò lo spirito si è oggetto come effettualità; — e d'altra parte nel sapersi spontaneo verso di essi, trascegliendo per sé dalla effettualità, secondo la propria inclinazione e passione, soltanto qualcosa avente un particolare valore, e nel *render conforme* a sé l'oggettivo; — la prima volta dunque lo spirito si comporta negativamente di fronte a sé come singolarità, la seconda volta di fronte a sé come essere universale. — Secondo il primo lato l'indipendenza dà a ciò che vien trovato soltanto la *forma* dell'individualità cosciente in genere e, in considerazione del contenuto, resta ferma entro l'universale effettualità trovata; ma dall'altro lato l'indipendenza dà a quella effettualità almeno una modificazione caratteristica, non contraddicente al suo contenuto essenziale; oppure le dà, anche, una modificazione per cui l'individuo, come speciale effettualità e contenuto peculiare, si oppone a quella effettualità universale, — divenendo colpevolezza, perché la toglie in modo soltanto singolo, o perché fa questo in modo universale e quindi per tutti, ponendo altro mondo, altro diritto, altra legge, altri costumi in luogo di quelli correnti.

[73] La psicologia osservativa, la quale enuncia anzitutto le sue percezioni dei *modi universali* che le si presentano nella coscienza attiva, trova numerose facoltà, inclinazioni e passioni; e poiché nella enarrazione di una tal raccolta il ricordo dell'unità dell'autocoscienza non si fa reprimere, la psicologia deve almeno giungere a meravigliarsi che nello spirito, quasi in un sacco, possano stare insieme tali e tante cose così eterogenee e così accidentali l'una per l'altra; tanto più ch'esse non si mostrano come cose inerti e morte, ma come inquieti movimenti.

[74] Nell'enarrazione di queste diverse facoltà, l'osservazione sta nel lato universale; l'unità di queste molteplici capacità è il lato opposto a questa universalità, è l'individualità *effettuale*. — Ma cogliere ed enarrare le individualità distinte ed effettuali in modo da doversi ritenere che un uomo abbia una maggiore inclinazione verso qualcosa, un altro invece verso altra cosa, e che un Tizio sia più dotato d'intelletto che non un altro, è perfin meno interessante di quel che non sia l'enumerazione delle specie d'insetti, di muschi ecc.; tali specie infatti conferiscono all'osservazione il diritto di prenderle così singolarmente oltre ogni preoccupazione concettuale, perché esse appartengono essenzialmente all'elemento della singolarizzazione accidentale. Invece, prendere l'individualità consapevole in modo privo di spiritualità, prenderla come *singola* apparenza nell'elemento dell'essere, ciò trova la sua contraddizione nella circostanza che l'essenza di quella individualità è l'universale dello spirito. Siccome peraltro l'atto dell'apprendere fa entrare l'individualità parimente nella forma dell'universalità, ecco che quell'atto trova la *legge dell'individualità medesima*, e sembra avere ora uno scopo razionale e attendere ad un'impresa necessaria.

[75] [*La legge dell'individualità*]. — I momenti che costituiscono il contenuto della legge sono, da un lato, l'in-

dividualità stessa e, dall'altro, la sua generale natura inorganica, vale a dire le circostanze, la situazione, le abitudini, i costumi, la religione ecc., in quanto questi sono tutti elementi *trovati*, in funzione dei quali deve venir concepita l'individualità determinata. Essi contengono e qualcosa di determinato e qualcosa d'universale; in pari tempo sono un qualcosa di dato che si offre all'osservazione e che si esprime, dall'altro lato, nella forma dell'individualità.

[76] La legge di tale relazione dei due lati dovrebbe ora contenere lo speciale effetto ed influsso che queste determinate circostanze esercitano sull'individualità. Ma tale individualità consiste per l'appunto *e* nell'essere l'*universale*, — e quindi nel confluire quietamente e immediatamente in quell'universale che è *dato* come costumi, abitudini ecc., in modo da conformarsi ad essi, — *e* nel comportarsi come ad essi opposta e anzi, nell'invertirli; e consiste anche nel comportarsi, nella propria singolarità, verso di essi con perfetta indifferenza, nel non lasciarli agire su di sé, e nel non essere attiva verso di loro. *Che cosa* debba quindi avere influsso sull'individualità, e *quale* influsso debba avere, il che propriamente si equivale, dipende solo dalla stessa individualità. Quando si dice: questa individualità è, *mediante ciò*, divenuta *questa individualità determinata*, dicesi soltanto che *ciò essa è già stata*. Circostanze, situazione, costumi ecc., che una volta vengono indicati come *dati*, e che un'altra volta vengono indicati *in questa individualità determinata*, esprimono soltanto l'essenza indeterminata di quest'ultima, essenza di cui non ci si deve occupare. Se tali circostanze, modi di pensare, costumi, se, insomma, la condizione del mondo non fosse mai stata, l'individuo non sarebbe mai stato ciò ch'esso è: infatti universale sostanza è tutto ciò che si trova in tale condizione del mondo. —

Ma per potersi particolarizzare in *questo* individuo, — e proprio ciò si tratta di capire, — essa avrebbe dovuto particolarizzarsi anche essa stessa in sé e per sé, e in questa determinatezza, ch'essa si sarebbe data, avrebbe dovuto anche agire su un individuo: solo così ne avrebbe fatto quell'individuo determinato ch'esso è. Se in sé e per sé l'esterno si fosse costituito a quel modo ch'esso appare nell'individualità, questa sarebbe comprensibile movendo da quello. Noi avremmo allora una duplice galleria di quadri, delle quali l'una sarebbe il riflesso dell'altra; l'una sarebbe la galleria della completa determinatezza e della delimitazione delle circostanze esteriori; l'altra non sarebbe se non la prima, ma tradotta in quel modo secondo il quale le circostanze sono nell'essere cosciente. La prima sarebbe la superficie della sfera; l'essenza consapevole sarebbe il centro rappresentante entro se stesso quella superficie.

[77] Ma la superficie della sfera, cioè il mondo dell'individuo, ha immediatamente il duplice significato, di essere *mondo* e *situazione in sé e per sé essenti*, e di essere *mondo dell'individuo*, o in quanto l'individuo, con esso mondo sol confluendo, lo avrebbe fatto entrare in se stesso così com'esso è, comportandosi verso di quello soltanto come coscienza formale; — *oppure* sarebbe mondo dell'individuo a quel modo che ciò ch'è dato è stato dall'individuo stesso *invertito*. Siccome in virtù di questa libertà l'effettualità è capace di tale duplice significato, ecco che il mondo dell'individuo è comprensibile soltanto movendo dall'individuo stesso; e l'*influsso* dell'effettualità, rappresentata come in sé e per sé *essente*, sull'individuo, riceve per mezzo dell'individuo stesso il senso assolutamente opposto: l'individuo o lascia *indisturbato* il corso dell'effettualità influente, o lo interrompe e lo inverte. Ma così la *necessità psicologica* diviene una parola talmente vuota, da

esser possibile che ciò che dovrebbe aver subíto quest'influsso, possa anche non averlo subíto.

[78] Viene allora a cadere quell'*essere* che sarebbe *in sé e per sé* e che dovrebbe costituire l'un lato di una legge, e precisamente il lato universale. L'individualità è ciò che è il *suo* mondo in quanto mondo *suo*; è essa stessa il circolo del proprio operare, circolo in cui essa si è rappresentata come effettualità; e, senz'altro, è soltanto unità dell'*essere* in quanto *già dato*, e dell'essere in quanto *costruito*: unità i cui lati non cadono l'uno fuori dell'altro; il che invece avveniva nella rappresentazione della legge psicologica, — come mondo dato *in sé* [*an sich*], e come individualità essente *per sé*; ossia, considerando questi lati ciascun per sé, non sussiste necessità né legge alcuna del loro rapporto reciproco.

c.

Osservazione del rapporto dell'autocoscienza con la sua effettualità immediata; fisiognomica e frenologia.

[79] L'osservazione psicologica non trova nessuna legge di relazione fra l'autocoscienza e l'effettualità ossia il mondo ad essa opposto; l'osservazione quindi, per via dell'indifferenza reciproca di quei due lati, viene risospinta alla *determinatezza peculiare* dell'individualità reale che è *in se e per se* stessa, o che nella sua assoluta mediazione contiene, cancellata, l'opposizione dell'esser-*per-sé* e dell'esser-*in-sé*. L'individualità è l'oggetto che ora è divenuto all'osservazione, o l'oggetto al quale l'osservazione perviene.

[80] L'individuo è in se e per se stesso: è *per sé*, ossia è un libero operare, ma è anche *in sé*, ossia ha esso stesso un determinato, *originario essere*, — una determinatezza la quale, secondo il concetto, è proprio ciò che la psicologia voleva trovare fuori dell'individuo. *In lui stesso* sorge dunque l'opposizione consistente nell'essere, in duplicata guisa, e movimento della coscienza, e il saldo essere di un'effettualità fenomenica, di un'effettualità tale, che nell'individuo è immediatamente *la sua*. Questo *essere*, il *corpo* dell'individualità determinata, è l'*originarietà* dell'individualità medesima, è il suo non aver operato. Ma dacché l'individuo è in pari tempo sol ciò ch'egli ha fatto, ecco che il suo corpo è anche espressione di sé da lui stesso *prodotta*; ed è in pari tempo un *segno* il quale non è restato cosa immediata, anzi un segno nel quale l'individuo dà soltanto a conoscere quel che esso è quando indirizza all'opera la sua originaria natura.

[81] Qualora i momenti qual'essi son dati, vengano riguardati secondo il punto di vista ora esposto, si noterà che si ha qui un'universale figura umana, o almeno la figura universale di un clima, di un continente, di un popolo, come prima gli stessi universali costumi e cultura. Si aggiungano le speciali circostanze e la speciale situazione al di dentro dell'universale effettualità; qui questa effettualità speciale si ha come speciale formazione della figura dell'individuo. — D'altra parte, a quel modo che prima erano posti il libero operare dell'individuo e l'effettualità come effettualità *di esso* contro l'effettualità data, così si ha qui la figura come espressione della *sua* da lui stesso posta attuazione; si hanno, cioè, i tratti e le forme della sua essenza autoattiva. Ma sia l'effettualità universale che quella speciale, trovate prima dall'osservazione al di fuori dell'individuo, sono qui l'effettualità *di lui stesso*, sono il suo corpo congenito, e proprio in questo corpo cade l'espressione appartenente al suo operare. Nella considerazione psicologica dovevano venir reciproca-

mente rapportate l'effettualità nel suo essere in sé e per sé e l'individualità determinata; ma qui oggetto d'osservazione è l'*intera individualità* determinata; e ogni lato della sua opposizione è a sua volta l'intiero. All'intiero esteriore non appartiene dunque soltanto l'*essere originario*, il corpo congenito, ma anche la formazione di esso, e questa appartiene all'attività dell'interno; il corpo è l'unità dell'essere non formato e di quello formato, ed è anche l'effettualità dell'individuo compenetrata dell'esser-per-sé. Questo intiero il quale comprende in se stesso i lati determinati, originari e saldi e i tratti che sorgono solo mediante l'operare, questo intiero *è*, e tale *essere* è *espressione* dell'interno, dell'individuo posto come coscienza e come movimento. — Quest'*interno*, quindi, non è più dal canto suo autoattività formale priva di contenuto o indeterminata, il cui contenuto e la cui determinatezza possono stare, come prima, nelle circostanze esteriori; anzi è un carattere originario, in sé determinato, la cui forma è soltanto l'attività. Qui dunque viene considerata la relazione tra questi due lati; qui si vedrà com'essa debba venir determinata, e sarà chiaro che cosa si debba intendere con questa *espressione* dell'interno nell'esterno.

[82] [*Il significato fisiognomico degli organi*]. — Soltanto come *organo* questo esterno rende da principio visibile l'interno o, in generale, fa di esso un essere per altro; ché l'interno in quanto esso è nell'organo, è *l'attività* stessa. La bocca che parla, la mano che lavora e, se si vuole, mettiamoci anche le gambe, sono gli organi attuatori e fattivi che hanno in loro l'operare *come operare* o l'interno come tale; ma l'esteriorità a cui, mediante gli organi, perviene l'operare, è l'operazione come effettualità separata dall'individuo. Linguaggio e lavoro sono estrinsecazioni nelle quali l'individuo non si conserva né si possiede più in lui stesso, anzi fa uscire l'interno completamente fuori di sé e lo lascia in balìa di altro. Si può quindi egualmente dire e che queste estrinsecazioni troppo esprimono l'interno, e che lo esprimono troppo poco; — *troppo*, perché, in esse erompendo l'interno, non rimane opposizione alcuna tra esse e lui; esse non solo forniscono una *espressione* dell'interno, ma dànno immediatamente l'interno stesso; — *troppo poco*, perché, nel linguaggio e nell'azione l'interno facendosi un Altro, si dà in balìa all'elemento della trasmutazione, elemento che distorce la parola parlata e l'operazione compiuta, e ne fa qualcos'altro da ciò ch'esse sono in sé e per sé come azioni di questo determinato individuo. Non solo le opere, resultato delle azioni, per via di tale esteriorità proveniente dall'ingerenza di altri, perdono il carattere di essere qualcosa di stabile rispetto ad altre individualità; ma anche, poiché verso l'interno da esse contenuto si comportano come un esterno separato e indifferente, *mediante l'individuo* stesso esse, — come interno, — possono essere un Altro da ciò che appaiono; — o che l'individuo intenzionalmente faccia di quelle opere qualcosa di diverso, per l'apparenza, da ciò che in verità sono; — o ch'egli non sia abbastanza capace di darsi quell'un lato esterno da lui propriamente voluto, e di consolidarlo in guisa che l'opera non gli venga distorta da altri. L'operare dunque, inteso come opera compiuta, ha un duplice opposto significato; esso è infatti o l'*individualità interna, senza* costituirne però la sua *espressione*; o un'effettualità che, come esterno, è *libera* dall'interno, la quale è un alcunché completamente diverso dall'interno stesso. — A causa di questa ambiguità noi dobbiamo volgerci ancora all'interno per vedere com'esso, in modo peraltro visibile o esteriore, *sia nell'individuo medesimo*. Ma nell'organo esso è presente

solo come *operare* immediato, raggiungente la sua esteriorità nell'operazione che rappresenta l'interno o, anche, non lo rappresenta. L'organo, considerato secondo questa opposizione, non è dunque garante dell'espressione che viene cercata.

[83] Se ora la sola figura esterna in quanto essa non è organo o non è *operare*, ma è come *quieto* intiero, potesse esprimere l'individualità interna, essa allora si comporterebbe come una cosa sussistente che accoglie tranquillamente nel suo passivo esserci l'interno come un estraneo, divenendone così il segno: esterna espressione accidentale, il cui lato *effettuale* sarebbe per sé privo di significato, — linguaggio i cui suoni e i cui aggruppamenti di suoni, lungi dall'essere la cosa stessa, le sono congiunti mediante il libero arbitrio, restando per essa accidentali.

[84] Una così arbitraria congiunzione di momenti i quali siano l'un per l'altro un esterno, non dà legge alcuna. La fisiognomica deve tuttavia distinguersi da altre male arti e da altri vani studi, per ciò ch'essa deve considerare l'individualità determinata nell'opposizione *necessaria* di un esterno e di un interno, del carattere come essenza consapevole e del carattere come figura nell'elemento dell'essere, e per ciò ch'essa riferisce l'uno all'altro questi momenti a quel modo ch'essi sono reciprocamente riferiti mediante il concetto loro, e a quel modo ch'essi debbon quindi costituire il contenuto di una legge. Nell'astrologia, nella chiromanzia e in simili scienze sembra invece che venga riferito soltanto l'esterno all'esterno, un qualcosa a un qualcosa che gli è estraneo. *Questa* costellazione al momento di una nascita e (ravvicinando questo esterno al corpo stesso) *questi* tratti della mano sono momenti *esteriori* per la vita lunga o breve e per tutto il destino di un individuo. Come esteriorità, siffatti momenti si riferiscono

l'uno all'altro indifferentemente, e non hanno l'un per l'altro quella necessità che deve invece trovarsi nel rapporto di un *esterno* e di un *interno*.

La mano, senza dubbio, non sembra essere qualcosa [85] di così esterno per il destino; anzi verso di esso sembra comportarsi piuttosto come interno. Infatti il destino a sua volta è soltanto l'apparenza di ciò che l'individualità determinata è *in sé* [*an sich*] come originaria determinatezza interiore. — A sapere che cosa questa determinatezza sia in sé, il chiromante e il fisiognomista arrivano per una via più breve di quella che occorresse per es. a Solone, che stimava di poter ciò conoscere soltanto dal e dopo il corso di tutta una vita; egli considerava l'apparenza; mentre gli altri considerano lo *in-sé*. Ma poiché la mano deve rappresentare lo *in-sé* dell'individualità in considerazione del destino di quest'ultima, da ciò è possibile vedere facilmente come proprio la mano, dopo l'organo del linguaggio, costituisca prevalentemente il mezzo col quale l'uomo giunge all'apparenza e all'attuazione. La mano è l'animato artefice della felicità dell'uomo; di lei può dirsi ch'essa *è* ciò che l'uomo *fa*; ché nella mano, organo attivo del suo perfezionarsi, l'uomo è presente come forza animatrice; ed essendo egli originariamente il suo proprio destino, la mano esprimerà dunque questo in-sé.

Poiché l'*organo* dell'attività è in lui [*in ihm*] *tanto* [86] un *essere* quanto l'*operare*, poiché, cioè, l'interiore *esser-in-sé* [*Ansichsein*] è *presente* nell'organo e vi ha un *essere per* altro, da siffatta determinazione deriverà un modo di riguardare l'organo, diverso dal precedente. Cioè, se gli organi hanno in generale mostrato di non potere venir presi come *espressioni* dell'interno, perché in essi è presente l'operare *come operare*, mentre l'operare *come operazione* è soltanto un esterno, e se in tal modo esterno ed interno cadono l'uno fuori dell'altro e

sono o possono essere reciprocamente estranei; tuttavia, secondo la considerata determinazione, l'organo deve poi di nuovo venir preso come *medio* di entrambi, giacché proprio la *presenza* in esso dell'operare ne costituisce un'*esteriorità*, e precisamente un'esteriorità diversa da quella che è l'operazione; perché quella resta all'individuo ed in lui. — Tale medio e unità dell'interno e dell'esterno sono ora anzitutto anch'essi esteriori; ma poi tale esteriorità è parimente accolta nell'interno; essa, come esteriorità *semplice*, sta di contro all'esteriorità dispersa la quale o è solo una *singola* opera o condizione accidentale per l'intera individualità, oppure, come esteriorità *intera*, è il destino frantumato in una molteplicità di opere e di condizioni. I *semplici tratti della mano*, e così il *timbro* e il *volume* della *voce* come individuale determinazione del *linguaggio*, — e a sua volta il linguaggio stesso in quanto, ricevendo dalla mano una esistenza più salda di quella che non avesse dalla voce, diviene *scrittura*, e precisamente *manoscritto*, — tutto ciò è espressione dell'interno; per modo che l'espressione, come *l'esteriorità semplice*, sta ancora una volta di contro all'*esteriorità molteplice* dell'azione e del destino, verso la quale si comporta come un *interno*. — Se dunque da prima la natura determinata e la peculiarità congenita dell'individuo, insieme con ciò ch'esse son divenute mediante il processo culturale, vengono prese come l'*interno*, come l'essenza dell'azione e del destino, l'individuo avrà la sua *apparenza* ed esteriorità *anzitutto* nella sua bocca, nella mano, nella voce, nella scrittura nonché negli altri organi e nelle loro determinatezze permanenti; e solo *poi* egli si andrà esprimendo *ulteriormente* di fuori nella sua effettualità nel mondo.

[87] Poiché ora questo medio si determina come l'estrinsecazione che, in pari tempo, è ritornata nell'interno, il suo esserci non è limitato all'immediato organo dell'operare; quel medio è anzi il movimento e la forma del volto e della figura in generale, — movimento e forma non capaci di condurre a compimento qualcosa. Secondo questo concetto quei tratti e il loro movimento sono un operare trattenuto, un operare che resta nell'individuo; e, secondo il rapporto che l'individuo ha con l'operare effettuale, i tratti e il loro movimento ne costituiscono il personale controllo e la personale osservazione; costituiscono un'*estrinsecazione* come *riflessione sopra* l'estrinsecazione effettuale. — L'individuo quindi nel suo esteriore operare o in rapporto ad esso non è muto, perché mentre opera è in pari tempo riflesso in se stesso e manifesta tale riflessione; questo operare teoretico, ossia il linguaggio che l'individuo parla tra sé e sé sorvegliando il suo operare, è intelligibile anche per altri, giacché anche un siffatto linguaggio è un'estrinsecazione.

[*L'ambiguità di questo significato*]. — In questo [88] interno che nella sua estrinsecazione resta Interno, viene dunque osservato l'*esser*-riflesso dell'individuo dalla sua effettualità; e rimane da vedere che cosa ci sia in questa necessità posta in tale unità. — Da prima quell'esser-riflesso è diverso dall'operazione medesima, e può quindi essere qualcos'*altro*, e venir preso per qualcos'altro da ciò ch'essa è; dall'espressione del volto si vede subito la *serietà* o meno di quello che uno dice o fa. — Ma, viceversa, ciò che dev'essere espressione dell'interno è nel medesimo tempo espressione nell'*elemento dell'essere*, e ricade quindi a sua volta nella determinazione dell'*essere* il quale, per l'essenza autocosciente, è assolutamente accidentale. L'espressione dell'interno, perciò, è bensì espressione, ma in pari tempo è soltanto quasi un *segno*, per modo che al con-

tenuto espresso è assolutamente indifferente la costituzione di ciò, mediante cui la cosa da esprimere viene espressa. In questa apparenza l'interno è certo un *visibile* Invisibile, senza che però sia collegato all'apparenza stessa; esso può ben essere anche in un'altra apparenza, come del resto nella medesima apparenza può esservi un altro interno. — Quindi a ragione Lichtenberg dice: « Supposto che il fisognomista abbia colto una sola volta l'uomo, basterebbe prendere una decisione risoluta per rendersi di nuovo incomprensibili per millenni». — Come nella precedente relazione le circostanze date erano un essente da cui l'individualità prendeva quel che più *le* piaceva, o abbandonandosi ad esso oppure invertendolo, — ragion per cui esso non conteneva la necessità e l'essenza dell'individualità, — similmente qui l'apparente e immediato essere dell'individualità è un essere siffatto che o ne esprime l'esser-riflesso dall'effettualità o l'esser-in-sé [*Insichsein*], o è per essa solo un segno che, indifferente verso ciò di cui è segno, in verità nulla contrassegna; quel segno è all'individualità, tanto il suo volto, quanto la maschera che l'individualità può ben deporre. — L'individualità permea di sé la sua propria figura; in essa muovesi, in essa parla; ma tutto questo suo esserci si pone anch'esso come un essere che è indifferente verso la volontà e verso l'azione; l'individualità cancella in questo essere il precedente significato secondo il quale esso aveva in lui l'esser-riflesso e la vera essenza dell'individualità stessa, e, viceversa, pone piuttosto la propria vera essenza nella volontà e nell'operazione.

[89] L'individualità *abbandona quell'esser-riflesso in sé* che è espresso nei *tratti*, e *pone la propria essenza* nell'*opera*. L'individualità contraddice allora a quella relazione che viene stabilita dall'istinto della ragione, al-

lorché esso si mette a osservare l'individualità autocosciente per ricercare ciò che debba essere l'*interno* e l'*esterno* di lei. Questo punto di vista ci conduce al pensiero tipico che sta a base della *scienza* fisiognomica, — se pur di scienza si possa parlare. L'opposizione alla quale questo osservare è riuscito, e, secondo la forma, l'opposizione di pratica e di teoretica, poste tuttavia entrambe entro la pratica stessa; — è l'opposizione dell'individualità attuantesi nell'azione (prendendo tuttavia l'azione nel suo senso più generale) e dell'individualità stessa, a quel modo ch'essa, svincolatasi in pari tempo dall'azione, si riflette in se stessa in guisa che l'azione le divenga oggetto. L'osservazione accoglie questa opposizione secondo la stessa relazione invertita, nella quale l'opposizione stessa si determina nell'apparenza. A questo osservare, l'*operazione* stessa e l'opera, — sia del linguaggio, sia di un'effettualità maggiormente consolidata, — hanno il valore dell'*esterno inessenziale*, mentre l'*esser-entro-sé* dell'individualità ha quello dell'*interno essenziale*. Tra i due lati che la coscienza pratica ha in lei (l'intenzione e l'operazione, l'*opinione* circa la propria azione e l'*azione* stessa), l'osservare sceglie a vero interno il lato dell'intenzione; nell'operazione questo interno avrebbe la sua estrinsecazione più o meno *inessenziale*, mentre nella propria figura [corporea] avrebbe la sua estrinsecazione vera. L'ultima estrinsecazione è immediata presenza sensibile dello spirito individuale; l'interiorità che dev'essere quella vera è la peculiarità dell'intenzione e la singolarità dell'esser-per-sé; entrambe costituiscono lo spirito in quanto spirito *opinato*. Ciò che dunque l'osservazione ha a suoi oggetti è un'esistenza *opinata*; ed ivi l'osservazione trasceglie delle leggi.

L'immediata opinione intorno all'opinata presenza [90] dello spirito è la fisiognomica naturale, è il giudizio

avventato sulla natura interiore e sul carattere della sua figura, non appena su questa si getti lo sguardo. L'oggetto di tale opinione è siffatto da avere nella sua essenza la proprietà di essere, in verità, oltre a immediato essere sensibile, anche qualcos'altro. Proprio questo esser-riflesso in sé nel sensibile dal sensibile è bensì ciò che è presente, è la visibilità come visibilità dell'invisibile, è ciò che è oggetto dell'osservare; ma questa immediata presenza sensibile è *effettualità* dello spirito, proprio a quel modo ch'essa è solo per l'opinione; e secondo questo lato l'osservare si affanna intorno all'opinato esserci dello spirito, intorno alla fisionomia, alla grafia, al tono della voce ecc. — Esso rapporta un tale esserci appunto a un tale *opinato interno*. Ciò che deve venir conosciuto non è già l'assassino, il ladro, ma la *capacità a esserlo*; la determinatezza salda e astratta si perde quindi nella concreta, infinita determinatezza dell'individuo *singolo* che domanda ora di venire più accortamente ritratto, che non sia con quelle qualificazioni. Tali più accorti ritratti dicono indubbiamente di più che non le qualificazioni di assassino, ladro, oppure bonario, integro ecc.; ma non dicono tuttavia abbastanza per il loro scopo, che è quello di esprimere l'opinato essere o l'individualità singola: proprio come ben poco dicono per il loro scopo le descrizioni della figura che si rifanno dal naso lungo, dalla fronte piatta, ecc. Infatti la figura singola nonché la singola autocoscienza sono inesprimibili come opinato essere. La scienza della cognizione dell'uomo, la quale si rivolge all'uomo com'esso è presunto dall'opinione, non diversamente dalla scienza fisiognomica che, indirizzandosi all'effettualità umana, anch'essa com'è presunta dall'opinione, vuole elevare a scienza l'incosciente giudicare della fisiognomica naturale, è quindi una cosa sconclusionata che non poggia su alcuna base, né riesce

ad esprimere che mai essa opini, perché non fa che opinare e perché il suo contenuto è solo oggetto d'opinione.

[91] Le *leggi* che tale scienza si mette a cercare, sono rapporti di quei due lati opinati e quindi, alla loro volta, non possono essere che un vuoto opinare; questo presunto sapere che vorrebbe impacciarsi dell'effettualità dello spirito, ha a suo oggetto proprio questo: che lo spirito, sollevandosi dalla sua esistenza sensibile, si riflette in se stesso, e che per esso l'esistenza empirica con le sue determinatezze ha un'accidentalità indifferente; quel sapere, trovate tali leggi, deve sapere senz'altro che con ciò nulla è detto, ma che in verità si sono fatte delle mere chiacchiere o si dà soltanto *un'opinione di sé* (espressione che ha la verità di enunciare quale *unum atque idem* il dire la propria *opinione* e l'addurre con ciò non la cosa, ma soltanto un'opinione *di sé*). Ma per il *contenuto* tali osservazioni non la cedono ad altre di questo genere: «Tutte le volte che c'è mercato, piove», dice il ciarlatano; e la massaia soggiunge: «E anche tutte le volte che io stendo il bucato».

[92] Lichtenberg, che così caratterizza l'osservare fisiognomico, dice anche: «Se qualcuno venisse fuori con queste parole: — Tu, è vero, agisci da persona per bene; ma io vedo dal tuo aspetto che ti fai forza e che in cuor tuo sei un birbante, — non v'ha dubbio che fino alla consumazione dei secoli a un discorso siffatto ogni uomo in gamba risponderà con un ceffone». — Una simile replica *colpisce* proprio nel segno, perché è la confutazione della principale premessa di una cotale scienza dell'opinare, secondo la quale l'*effettualità* dell'uomo dovrebbe essere il suo volto ecc. — Ben altrimenti, il *vero essere* dell'uomo è la *sua operazione*: in essa l'individualità è *effettuale*; ed è essa a togliere

l'*opinato* in entrambi i suoi lati. Prima toglie l'opinato in quanto è un quieto essere corporeo; nell'azione l'individualità si presenta piuttosto come l'essenza *negativa* che *è* soltanto in quanto toglie l'essere. Poi l'operazione toglie l'inesprimibilità dell'opinione anche in riguardo all'individualità autocosciente, la quale nell'opinione è una individualità indefinitamente determinata e indefinitamente determinabile. Nell'operazione, nell'atto compiuto, questa cattiva infinità è distrutta. L'operazione è alcunché di determinato semplicemente, alcunché di universale; alcunché da esser compreso in un'astrazione; è omicidio, furto, oppure atto benefico, atto eroico, ecc., e dell'operazione si può *dire* ciò ch'*essa è*. Essa *è* questo, e il suo essere non è solo un segno, ma la cosa stessa. L'operazione *è* questo, e la creatura umana individuale *è* ciò che *è* l'*operazione*; nella semplicità *di tale essere* l'uomo, per altri uomini, è un'essenza universale nell'elemento dell'essere, e cessa di essere essenza puramente opinata. Nell'operazione l'uomo non è posto come spirito; ma dacché si tratta del suo *essere* come essere, e dacché, *da una parte*, un essere duplicato, — quello della *figura* e quello dell'*operazione*, ciascuno dei quali deve essere l'effettualità umana, — si contrappone, ecco che come *genuino essere* dell'uomo devesi affermare solo l'operazione, — non la figura la quale dovrebbe esprimere ciò ch'egli opina rispetto alle proprie operazioni o ciò che si opinerebbe ch'egli abbia la sola possibilità di fare. Similmente, dacché, d'*altra parte*, vengono contrapposte la sua *opera* e la sua interiore *possibilità*, capacità o intenzione, solo l'opera è da riguardare come la vera effettualità dell'uomo, quand'anche egli si illuda su di essa, e, tornando dalla sua azione in se stesso, opini di essere in questo interno qualcosa di diverso da quello ch'egli sia nell'*operazione*. L'individualità che, affidandosi a gli elementi

oggettivi, diventa opera, accetta con ciò di venire alterata e invertita. Ma che l'operazione sia o un effettuale essere che si conserva, oppure soltanto un'opera opinata dileguante senza lasciare traccia, ecco ciò che ne costituisce il carattere. L'oggettività non altera l'operazione stessa, ma solo mostra *ciò ch'essa è*; se *è*, o se *non è nulla*. — Lo smembramento di questo essere in intenzioni e simili finezze, per cui l'uomo *effettuale*, ossia la sua operazione, si dovrebbe spiegare ritornando all'opinato essere, quali si siano le intenzioni ch'egli potrà fabbricarsi a proposito della sua effettualità, deve venir lasciato all'oziosità dell'opinare; oziosità la quale, quando mettendo in pratica la propria inerte saggezza, neghi il carattere della razionalità a chi agisce e lo maltratti affannandosi a spiegare come l'essere di lui sia non l'operazione, ma la figura e i tratti, merita di provare l'efficacia della replica già rammentata che le dimostrerà come qualmente la figura, lungi dall'essere un *in-sé*, sia invece un oggetto da toccar con mano.

[93] [*La frenologia*]. — Guardando ora all'àmbito delle relazioni nelle quali è possibile osservare l'individualità autocosciente rispetto al suo esterno, ne resta ancora una che l'osservazione deve proporsi ad oggetto. Nella psicologia è l'*effettualità esterna* delle *cose* che deve avere nello spirito il suo *stampo* autocosciente e rendere comprensibile lo spirito medesimo. Nella fisiognomica, invece, lo spirito deve venire conosciuto nel suo *proprio* esterno come in un essere costituente il *linguaggio*, — la visibile invisibilità, — dell'essenza spirituale. Rimane ancora la determinazione del lato dell'effettualità, determinazione secondo la quale l'individualità esprimerebbe la propria essenza nella propria immediata e salda effettualità, in un mero esserci. — Quest'ultimo rapporto si distingue dunque dal fisiogno-

mico, perché questo è la *parlante* presenza dell'individuo il quale nella sua estrinsecazione *attiva* presenta in pari tempo l'estrinsecazione in sé *riflettentesi* e *contemplantesi* : estrinsecazione che è, a sua volta, movimento : tratti quieti che sono poi essi stessi essenzialmente un essere mediato. Ma nella determinazione che si deve ancora osservare, l'esterno è alfine un'effettualità completamente *statica* che non è in lei stessa un segno parlante, ma che anzi, separata dal movimento autocosciente, si presenta per sé ed è come mera cosa.

[94] [*Il cranio come effettualità esterna dello spirito*]. — Quanto al rapporto dell'interno con questo suo esterno, è chiaro da prima che tale rapporto pare si debba intendere come relazione del *nesso causale*, dacché il rapporto di un essente-in-sé con un altro essente-in-sé, inteso come rapporto necessario, è appunto quella relazione.

[95] Affinché l'individualità spirituale possa avere effetto sul corpo, dovrà essere essa medesima alla guisa di causa corporea. Ma la corporeità in cui l'individualità è come causa, è l'organo ; ma non l'organo dell'operare verso l'effettualità esterna, bensí quello dell'operare dell'essenza autocosciente entro sé : vòlto all'esterno solo verso il suo corpo ; non è possibile vedere a tutta prima quali possano essere questi organi. Se si pensasse soltanto agli organi in generale, allora l'organo del lavoro in generale sarebbe a portata di mano, e similmente l'organo dell'istinto sessuale ecc. Solo, tali organi debbono venir considerati quali strumenti o parti che fanno da medio allo spirito, inteso come estremo che si contrappone all'altro estremo rappresentato dall'*oggetto* esteriore. Qui peraltro si vuole intendere un organo nel quale l'individuo autocosciente si mantenga *per sé* come estremo contro la sua propria e a lui opposta effettualità ; organo che, senza essere

in pari tempo vòlto verso il di fuori, è, nella sua azione, riflesso, e in cui il lato dell'*essere* non è un *essere per altro*. Nel rapporto fisiognomico l'organo è bensì considerato anche come un esserci che, in sé riflesso, descrive l'operare ; ma tale essere è oggettivo, e il resultato dell'osservazione fisiognomica consiste nello stabilire che l'autocoscienza si contrappone a questa sua effettualità proprio come a qualcosa d'indifferente. L'indifferenza dilegua, perché questo esser-riflesso in sé è, a sua volta, *agente* ; e così quell'esserci assume verso tale esser-riflesso un rapporto necessario ; affinché peraltro quest'esser-riflesso possa agire sull'esserci, deve avere anch'esso un essere, ma non un essere propriamente oggettivo ; e ora deve venire indicato come un organo siffatto.

[96] Nella vita ordinaria si usa localizzare, poniamo, la collera, — intesa come un simile operare interno, — nel fegato ; al fegato Platone concede fin qualcosa di più elevato, qualcosa che, secondo alcuni, ha un pregio addirittura supremo, vale a dire la profezia o dote di profferire in modo non razionale il sacro e l'eterno. Solo, il movimento che l'individuo ha nel fegato, nel cuore ecc., non può venir considerato come il suo movimento totalmente riflesso in sé ; anzi in quegli organi il movimento è in guisa tale da esser già saldato al corpo dell'individuo, sicché ha un'esistenza animale volgentesi fuori verso l'esteriorità.

[97] Il *sistema nervoso*, invece, è la quiete immediata dell'organismo nel suo movimento. I *nervi* stessi sono bensì anch'essi gli organi della coscienza già calata nella sua direzione verso l'esterno ; ma il cervello e il midollo spinale debbono considerarsi come la presenza immediata dell'autocoscienza, — la presenza che resta in sé, la quale non è oggettiva né tende all'esterno. In quanto il momento dell'essere che questo organo ha, è un *es-*

sere per altro, è un esserci, esso è morto essere e non più presenzialità dell'autocoscienza. Ma questo *esser-in-se-stesso* [*Insichselbstsein*] è, secondo il suo concetto, una fluidità nella quale i circoli che vi vengono tracciati si dissolvono immediatamente, e nella quale non arriva ad esprimersi differenza alcuna come differenza nell'*elemento dell'essere*. Pertanto, come anche lo spirito non è qualcosa d'astrattamente semplice, anzi un sistema di movimenti nel quale esso viene distinguendosi in momenti, pur restando libero in questa distinzione; e com'esso organizza il suo corpo a diverse funzioni, destinandone ogni singola parte a una sola funzione; così ci si può bene rappresentare che il fluido *essere* dell'esser-*in-sé* [*Insichsein*] dello spirito sia un essere organizzato; e sembra che così bisogni rappresentarcelo, perché l'*essere*, in se stesso riflesso, dello spirito è nel cervello di nuovo soltanto un medio della sua essenza pura e della sua organizzazione corporea, medio che a sua volta dalla natura dei suoi due estremi, e quindi da parte dell'ultimo, deve avere in lui anche l'organizzazione nell'*elemento dell'essere*.

[98] L'essere spirituale-organico ha in pari tempo il lato necessario di un *quieto sussistente* esserci; l'essere spirituale-organico deve trarsi indietro come estremo dell'esser-per-sé; e quale altro estremo, che è poi l'oggetto su cui esso agisce come causa, esso deve avere di fronte a sé il lato del sussistente esserci. Mentre ora cervello e midollo spinale sono quel corporeo *esser-per-sé* dello spirito, il cranio e la colonna vertebrale ne sono l'altro estremo uscitone come per secrezione, sono cioè la salda e quieta cosa. — Poiché peraltro a chiunque rifletta sulla tipica sede dell'esserci dello spirito non viene già in mente il tergo, ma soltanto la testa, ecco che nell'indagine di un sapere qual è il presente, noi dobbiamo contentarci di un tale motivo, — che non va

poi tanto male in rapporto a questo sapere, — per limitare al cranio quell'esserci. Se a qualcuno dovesse venire in mente il tergo, dacché talvolta anche mediante il tergo sapere e operare vengono in parte *immessi* e in parte emessi, questo non dimostrerebbe per nulla che il midollo spinale debba venire anch'esso preso come sede dello spirito, e che la colonna vertebrale debba esserne considerata come lo stampo nell'elemento dell'esserci; tutto ciò nulla dimostrerebbe, perché dimostrerebbe troppo; infatti ci si può anche ricordare che si sogliono preferire anche altre vie esteriori per raggiungere l'attività dello spirito, al fine di stimolarla o frenarla. — *A buon dritto*, se si vuole, si può escludere la colonna vertebrale, e si può *costruire* una dottrina di filosofia naturale non peggiore di molte altre, anche escludendo che il solo cranio contenga gli *organi* dello spirito. Ciò infatti fu precedentemente escluso dal concetto di questa relazione, motivo pel quale il cranio venne preso nel lato dell'esserci; oppure, quand'anche non si dovesse fare appello al *concetto* della cosa in questione, basta l'esperienza che insegna come, se con l'occhio in quanto organo si vede, *non* alla stessa guisa col cranio si uccida, si rubi, si verseggi ecc. — Per quel *significato* del cranio di cui devesi ancora parlare, bisogna dunque astenersi dal fare uso dell'espressione *organo*. Infatti, per quanto si soglia ammettere che le persone ragionevoli non danno valore alla parola, ma alla *cosa*, tuttavia non ci si può per questo concedere di designare una cosa con una parola che non le si addice: ciò sarebbe insieme imperizia e inganno; inganno che ritiene o finge di non possedere la parola giusta, e nasconde a sé che in realtà quel che gli manca è proprio la cosa, ossia il concetto; se ci fosse il concetto, troverebbe anche la parola giusta. — Anzitutto qui è venuto in chiaro sol-

tanto questo: che come il cervello è la testa vivente, così il cranio è il *caput mortuum*.

[99] *[Il rapporto della forma del cranio con l'individualità]*. — I movimenti spirituali e i determinati modi del cervello dovrebbero dunque darsi la loro rappresentazione di effettualità esterna in questo morto essere; effettualità esterna che tuttavia è nell'individuo stesso. Per quanto riguarda la relazione di quei movimenti spirituali col cranio che, come morto essere, non ha dentro di sé immanente lo spirito, si presenta anzitutto quella di cui si è discorso sopra: la relazione esterna e meccanica, secondo la quale gli organi veri e propri, — e questi sono nel cervello, — danno al cranio ora una forma rotondeggiante, ora invece lo allargano, ora lo appiattiscono o come altrimenti si voglia rappresentare un tale influsso. Ma poiché anche il cranio è un parte dell'organismo, in lui, come in ogni osso, devesi pensare un'autoformazione vivente; e allora, se noi lo consideriamo da questo lato, è piuttosto il cranio stesso a premere da parte sua il cervello e a porne la delimitazione esteriore; ciò ch'esso può, perché è più duro. Ma con ciò la relazione in parola resterebbe pur sempre nella determinazione dell'attività del cranio e del cervello l'un verso dell'altro; che infatti il cranio sia determinante o determinato, non muta niente al nesso di causa; solo che poi il cranio verrebbe elevato a organo immediato dell'autocoscienza, giacché in esso, come *causa*, si troverebbe il lato dell'*esser-per-sé*. Ma mentre l'*esser-per-sé*, come *vitalità organica*, cade in egual modo *in entrambi*, in effetto vien meno il nesso causale tra di loro. Questo perfezionamento di entrambi si riconnetterebbe allora con l'interno, e sarebbe un'organica armonia prestabilita che lascerebbe i due lati liberi l'un verso l'altro nel loro reciproco rapporto, lasciando in pari tempo a ciascuno di essi la sua propria *figura*: figura alla quale non occorre che corrisponda quella dell'altro; che lascerebbe anzi libere l'una verso l'altra la figura e la qualità, — come liberi sono e la forma dell'uva e il gusto del vino. — Poiché peraltro dal lato del cervello cade la determinazione dell'*esser-per-sé*, mentre dalla parte del cranio cade quella dell'*esserci*, ecco che entro l'unità organica bisogna porre *anche* un nesso causale di questi due lati: rapporto necessario di quei lati come esterni l'uno per l'altro; rapporto esso stesso esteriore mediante il quale, dunque, la *figura* dell'uno verrebbe reciprocamente determinata da quella dell'altro.

[100] Ma a proposito della determinazione nella quale l'organo dell'autocoscienza sarebbe causa attiva verso il lato che gli sta di contro, si può parlare in diverse e varie guise; perché il discorso cade intorno alla costituzione di una causa considerata secondo il suo *indifferente* esserci, secondo la sua figura e la sua grandezza, di una causa il cui interno e il cui esser-per-sé devono essere appunto un qualcosa che non interessa l'immediato eserci. L'autoformazione organica del cranio è da prima indifferente verso l'influsso meccanico, e la relazione di entrambe queste relazioni (dato che la prima è il rapportarsi-a-se-stesso) è appunto questa immediatezza e illimitatezza. Ora, se pure il cervello accogliesse in se stesso le differenze dello spirito, facendole così passare a differenze nell'elemento dell'essere; e se pur fosse una molteplicità di organi interni occupanti un diverso spazio, — il che contraddice alla natura la quale ascrive ai momenti del concetto un peculiare esserci, e pone quindi la *fluida semplicità* della vita organica *puramente da un lato*, e l'*articolazione* e *partizione* di questa vita stessa nelle sue differenze dall'*altro*, per modo che le differenze, come qui debbono venire intese, si mostrano quali cose partico-

lari d'ordine anatomico; — ciò posto, resterebbe ancora indeterminato se un momento spirituale, a seconda della sua maggiore o minore forza o debolezza originaria, debba possedere nell'un caso un organo cerebrale *più esteso*, nell'altro un organo cerebrale *più contratto*, o non piuttosto viceversa. — Resta similmente indeterminato se il *perfezionamento* spirituale debba ingrandire o rimpicciolire l'organo, e se lo faccia diventare più grave e più grosso, o non piuttosto più raffinato. Rimanendo indeterminata la costituzione della causa, vien lasciato parimente indeterminato come si produca l'azione sul cranio, e se l'azione stessa finisca in un ampliamento o in un restringimento e contrazione. Determinando quest'azione *un po' più nobilmente* che come eccitamento, è sempre indeterminato se il processo avvenga per rigonfiamento, a guisa dell'azione dell'impiastro di cantaride, o per raggrinzimento a guisa dell'azione dell'aceto. — Per ciascuno di questi aspetti è possibile avanzare ragioni plausibili, perché il rapporto organico, che è tanto più profondo e complesso, consente che avvenga sia l'una cosa che l'altra, ed è indifferente verso tutto questo intelletto.

[101] Ma la coscienza osservativa non deve affannarsi a voler determinare questo rapporto. Ché ciò che sta dall'un lato come parte *animale* non è il cervello *ut sic*, bensì il cervello come *essere* dell'individualità *autocosciente*. — Essa come carattere fermo e come consapevole operare automoventesi è *per sé* ed *entro sé*; a questo suo esser-per-sé e entro-sé si contrappongono la sua effettualità e il suo esserci per altro; l'esser-per-sé e entro-sé sono l'essenza e il soggetto che nel cervello hanno un essere che è *sussunto sotto* di esso e che riceve il suo pregio solo dalla intrinseca significazione. Ma l'altro lato dell'individualità autocosciente, quello del suo esserci, è l'*essere* come essere indipendente e come soggetto ovvero come una *cosa*: vale a dire è un osso; l'*effettualità e l'esserci dell'uomo sono la sua scatola cranica* — Tale è la relazione intellettualistica che entrambi i lati di questo rapporto hanno nella coscienza che li osserva.

[102] La coscienza osservativa deve ora occuparsi del più determinato rapporto di questi due lati; la scatola cranica ha bensì in generale il significato di essere l'immediata effettualità dello spirito. Ma la multilateralità dello spirito dà al suo esserci un aspetto altrettanto multilaterale; ciò che si deve conseguire è la determinatezza del significato dei singoli luoghi nei quali si è diviso questo esserci; e devesi vedere come questi luoghi stessi abbiano in loro un accenno a quel significato.

[103] La scatola cranica non è un organo dell'attività e non è neppure un movimento espressivo; con la scatola cranica non si ruba, non si uccide ecc., e per simili imprese essa non altera minimamente i suoi tratti, né diviene, quindi, gesto espressivo. — Né tale essente ha valore di *segno*. I tratti del volto, il gesto, il tono o anche una colonna o un palo piantato in un'isola deserta danno subito a divedere come con essi si accenni in pari tempo a qualcosa di diverso da ciò che immediatamente essi *soltanto sono*. Si fanno subito intendere come segni dacché hanno già in loro una determinatezza la quale, non appartenendo loro in modo peculiare, accenna già a qualcos'altro. Anche con un cranio, come fa Amleto con quello di Yorick, si possono suscitare in noi meditazioni d'ogni specie; ma di per sé il cranio è una così povera e indifferente cosa, che non vi si può immediatamente vedere e pensare altro che lui stesso; esso rammenta bensì il cervello e la sua determinatezza, rammenta anche il cranio di un'altra formazione, ma non rammenta un movimento cosciente; il cranio infatti non serba in lui impressi

né mimica né gesto né qualcosa che si annunzi come proveniente da un operare cosciente; perché esso è quella effettualità che dovrebbe rappresentare nell'individualità un lato diverso, un lato tale che non sia più un essere riflettentesi in sé, bensì un *essere* puramente *immediato*.

[104] Poiché inoltre il cranio neppur sente, sembra che un significato più preciso possa per esso resultare per la circostanza che certe sensazioni farebbero conoscere con la loro prossimità qual funzione si possa attribuire al cranio stesso; e poiché un modo cosciente dello spirito ha il proprio sentimento in una certa regione del cranio, questa, nella propria figura, accennerà a quel modo dello spirito e alla sua caratteristica. Come, per es., taluno nell'atto di un pensiero faticoso o anche nel *pensare* in generale lamenta una dolorosa tensione in qualche punto del capo, così l'*assassinare*, il *rubare*, il *poetare* ecc., potrebbero venire accompagnati da una propria sensazione, che dovrebbe poi avere anche la sua speciale regione. Questa regione del cervello, che in tal guisa sarebbe più mossa e più attiva, darebbe verisimilmente una speciale conformazione anche alla confinante regione del cranio; oppure quest'ultima per simpatia o per consenso non resterebbe inerte, ma si ingrandirebbe o si impiccolirebbe o modificherebbe, comunque, la sua forma. — Ciò che tuttavia rende poco probabile questa ipotesi si è che il sentimento in generale è qualcosa di indeterminato, e che nel capo, in quanto il capo è il centro, il sentimento dovrebbe esser piuttosto il generale sentimento comune a ogni patire; onde al prurito e al dolore cranico del ladro, dell'assassino, del poeta altri se ne dovrebbero mescolare, e si farebbero distinguere così difficilmente l'un da l'altro e da quelli che si possono chiamare meramente corporei, quanto dal sintomo del mal di capo, — preso nella sua significazione puramente corporea, — si può diagnosticare la malattia.

[105] In verità, da qualunque aspetto si consideri la cosa, viene a mancare ogni necessità di rapporto reciproco e ogni diretto accenno ad esso. Se tuttavia il rapporto debba aver luogo, di necessario non resta che una *aconcettuale*, libera armonia prestabilita della rispettiva determinazione dei due lati; uno di questi, infatti, *deve essere effettualità priva di spirito, mera cosa*. — Da un lato stanno dunque una quantità di quiete regioni craniche, dall'altro lato una quantità di proprietà spirituali, il numero e la determinatezza delle quali dipenderà dalla condizione della psicologia. Quanto più misera è la rappresentazione dello spirito, tanto più, da questo lato, vien facilitato il còmpito; ché in questo caso le proprietà e diminuiscono di numero e si fanno più delimitate, più solide e più ossee, fino a rassomigliare e a poter venire paragonate alle determinazioni delle ossa medesime. Ma sebbene molto sia facilitato dalla povertà della rappresentazione dello spirito, resta per altro in entrambi i lati moltissima roba; come materiale d'osservazione permane tutta quanta l'accidentalità del loro rapporto. Se dei figli d'Israele ciascuno dovesse raccogliere dalla sabbia del mare, alla quale essi tutti dovrebbero corrispondere, il granellino di cui ciascuno è segno, l'indifferenza e l'arbitrio onde ad ognuno verrebbe attribuito il granellino che gli spetta non sarebbero maggiori dell'indifferenza e dell'arbitrio che ad ogni facoltà dell'anima, ad ogni passione e, ciò che dovrebbe pur venire preso in considerazione, alle sfumature dei caratteri, — delle quali son solite discorrere la più raffinata psicologia e la più raffinata cognizione dell'uomo, — assegnassero le corrispondenti regioni craniche e le corrispondenti forme ossee. — Il cranio dell'assassino non ha né un organo né un

segno, bensì una certa protuberanza; ma questo assassino ha anche una quantità di altre proprietà ed ha anche altre protuberanze; e con le protuberanze ha anche delle infossature; si può quindi scegliere tra protuberanza e infossature. E allora, la sua disposizione all'omicidio può venire riferita ad una qualunque delle protuberanze o ad una qualunque delle infossature; come, viceversa, le protuberanze e le infossature possono venire riferite a una qualsiasi delle proprietà; ché né l'assassino è solo tal quintessenza d'assassino, né ha un'unica sporgenza e un'unica infossatura. Perciò le osservazioni che possono venir predisposte su questo punto debbono valere quanto la pioggia del ciarlatano e della massaia mentre l'uno va alla fiera, e l'altra stende il bucato. Il ciarlatano e la massaia avrebbero potuto anche osservare che si mette a piovere quando si vede passare quel tal vicino di casa, o quando si mangia l'arrosto di maiale. Come la pioggia è indifferente verso queste circostanze, così per l'osservazione è indifferente *questa* determinatezza dello spirito verso *questo* determinato essere del cranio. Infatti dei due oggetti di siffatto osservare, l'uno è un secco *esser-per-sé*, una proprietà ossea dello spirito, mentre l'altro è un secco *esser-in-sé*; una cosa tanto ossuta qual sono quegli oggetti è completamente indifferente verso tutto il resto; e alla forte protuberanza è tanto indifferente che a lei da presso alberghi un assassino, quanto all'assassino è indifferente che accanto a lui esista una conformazione appiattita.

[106] Rimane ad ogni modo la *possibilità* che con qualche proprietà o con qualche passione ecc., vada congiunta qua o là una protuberanza. *Ci si possono* ben *rappresentare* l'assassino e il ladro provvisti di due notevoli sporgenze in due diverse regioni craniche; da questo lato la frenologia può fare ancora molta strada;

ché, per ora, sembra limitarsi a congiungere, nel *medesimo individuo*, che entrambe le possegga, una data protuberanza con una data proprietà. Ma già la frenologia naturale, — deve infatti esistere una frenologia naturale, come esiste una fisiognomica naturale, — oltrepassa questa barriera; la frenologia naturale non pensa soltanto che un uomo accorto debba avere dietro gli orecchi una protuberanza grossa come un pugno, ma anche che la moglie infedele debba avere, non proprio in se stessa, ma nel suo legittimo consorte, delle protuberanze frontali. — Di questo passo ci si può *rappresentare* che il casigliano dell'omicida, o il suo vicino, o i suoi concittadini, e via di séguito, siano provvisti di cospicue protuberanze in qualche punto del cranio; proprio come ci si può rappresentare la mucca volante che dopo essere stata accarezzata dal granchio che cavalca sull'asino, fu poi dal granchio stesso ecc. ecc. — Quando peraltro la *possibilità* non venga presa nel senso della possibilità *della rappresentazione*, bensì in quello della possibilità *interna* o del *concetto*, allora l'oggetto è tale effettualità, che è o deve essere pura cosa, senza avere un significato di quello stampo, significato ch'essa può aver solo nella rappresentazione.

[107] [*La disposizione e l'effettualità*]. — Se tuttavia, nonostante l'indifferenza dei due lati, colui che osserva si mette a stabilire dei rapporti appoggiandosi da una parte all'universal fondamento razionale per cui *l'esterno è l'espressione dell'interno*, e aiutandosi dall'altra parte con l'analogia dei crani degli animali (i quali avranno sì un carattere più semplice di quello degli uomini; ma di essi sarà tuttavia tanto più difficile il dire quale carattere abbiano, perché con la propria rappresentazione a un uomo qualunque non può essere così facile il penetrare rettamente la costituzione della natura animale); se dunque uno si mette a fare di quelle osser-

vazioni intendendo di convalidare le leggi che egli pretende di avere scoperte, trova un *eccellente aiuto* in una differenza che a questo punto deve di necessità soccorrere al nostro pensiero. — Si concederà che l'*essere* dello spirito non può venir preso come qualcosa di fisso e d'irremovibile. L'uomo è libero; è pacifico che l'essere *originario* sono soltanto *disposizioni*, sulle quali egli può molto, o che richiedono circostanze favorevoli per venire sviluppate; cioè, un essere *originario* dello spirito è da enunciare come alcunché non esistente come essere. Poniamo ora che delle osservazioni contraddicano a ciò che a qualcuno è venuto in mente di asserire come legge; poniamo, per ritornare al nostro esempio, che il giorno della fiera o del bucato faccia bel tempo: il ciarlatano e la massaia potrebbero dire che *a rigore dovrebbe* piovere, e che è pur *data* la *disposizione* alla pioggia. Lo stesso vale per l'osservazione del cranio: questo individuo *dovrebbe a rigore* essere così come dice il cranio secondo la legge, e dovrebbe possedere un'*originaria disposizione*, che *peraltro* non si è ancora pienamente sviluppata; questa qualità non è, ma *dovrebbe* essere *data*. — La *legge* e il *dovere* si fondano sull'osservazione della pioggia effettuale e del senso effettuale attribuito a questa determinatezza del cranio; ma se l'*effettualità* non è presente, si mette al suo posto la *vuota possibilità*. — Tale possibilità, ossia la non effettualità della legge proposta, e anche le osservazioni che a questa legge stessa contraddicono, debbono farsi palesi; e ciò perché la libertà dell'individuo e le circostanze fautrici dello sviluppo sono indifferenti verso l'*essere* in generale, inteso sia come originaria interiorità, che come esterna figurazione ossea; e perché l'individuo può essere anche qualcosa di diverso da ciò ch'esso è interiormente in origine e, a maggior ragione, da ciò ch'esso è come osso.

[108] Noi abbiamo così la possibilità che una certa protuberanza o una certa infossatura del cranio siano qualcosa d'effettuale o anche una mera *disposizione*: una disposizione che verso una cosa qualsivoglia si comporta indeterminatamente; e abbiamo così la possibilità che il cranio designi qualcosa di non effettuale; noi vediamo succedere qui quello che succede ad una magra scusa: ch'essa può venir rivolta contro ciò che dovrebbe giustificare; noi vediamo che dalla natura stessa della cosa l'opinione è condotta a dire, — in guisa peraltro *priva di pensiero*, — il *contrario* di ciò ch'essa tiene per fermo; a dire cioè: con quest'osso si accenna a qualcosa, ma *anche* ed egualmente *non* vi si accenna.

[109] Ciò che in un tal modo di trarsi d'impaccio si offre confusamente all'opinione, è un pensiero vero che per l'appunto toglie di mezzo l'opinione stessa: il pensiero cioè che l'*essere* come tale non è affatto la verità dello spirito. Come già la disposizione è un *essere originario* che non partecipa per nulla all'attività dello spirito, così a sua volta anche l'osso è un essere di questo genere. Senza l'attività spirituale l'essente è per la coscienza una cosa, non la sua essenza; anzi è così poco un'essenza, da esserne piuttosto il contrario; e la coscienza è a sé *effettuale* sol quando nega e cancella un tale essere. — Da questo lato bisogna riguardare come pieno rinnegamento della ragione il tentativo di far passare un osso per l'*effettuale esserci* della coscienza; e per tale l'osso vien fatto passare quando lo si considera come l'esterno dello spirito; ché l'esterno è appunto l'effettualità nell'elemento dell'essere. Non giova dire che da questo esterno *soltanto* si *conchiude* l'interno, che è *qualcosa di diverso*, e che l'esterno non è l'interno stesso, ma soltanto la sua *espressione*. Infatti nella relazione reciproca dell'interno e dell'esterno, dal lato del primo cade la deter-

minazione dell'effettualità *pensantesi e pensata*, dal lato del secondo cade invece quella dell'*effettualità nell'elemento dell'essere*. — Se dunque si dice a un uomo: tu (la tua interiorità) sei quel che sei, *perché* il tuo *osso* è così costituito, sarebbe quanto dirgli: io considero un osso come la *tua effettualità*. — Qui vien fatto di rammentare quella replica che nella fisiognomica doveva servire contro un tal giudizio; allora il ceffone faceva mutare aspetto e imprimeva uno spostamento alle parti *molli*, dimostrando com'esse non siano un vero *in-sé* e tanto meno l'effettualità dello spirito; — nella frenologia la replica dovrebbe procedere tanto oltre da rompere la testa a chi formulasse un tal giudizio, per dimostrargli, in modo così tangibile come tangibile è la sua sapienza, che per l'uomo un osso non è nulla *in-sé*, e tanto meno costituisce la *sua* effettualità vera.

[110] Il greggio istinto della ragione autocosciente respingerà senz'altro una frenologia; — respingerà quest'altro istinto osservativo della ragione stessa, istinto che, progredito fino a presentimento *del conoscere*, lo ha inteso poi in quella guisa priva di spiritualità, secondo la quale l'esterno è espressione dell'interno. Ma quanto peggiore è il pensiero, tanto meno talvolta appare dove esattamente stia il suo difetto, e tanto più difficilmente si riesce a isolarlo. Infatti tanto più il pensiero vien detto cattivo, quanto più pura e vuota è l'astrazione che gli fa da essenza. Ma l'opposizione di cui qui si tratta ha a propri membri l'individualità conscia di sé e l'astrazione dell'esteriorità, fattasi interamente *cosa*, — ha a suoi membri quell'interno essere dello spirito inteso come un essere saldo privo di spiritualità, opposto appunto a un siffatto essere. — Così sembra pure che la ragione osservativa abbia in effetto raggiunto il suo a piceov'essa deve abbandonare se stessa e rovesciarsi, ché soltanto ciò che è intimamente cattivo

ha in sé l'immediata necessità d'invertire se stesso. — Similmente del popolo ebraico si può dire ch'esso è ed è stato il più abietto, proprio perché si trova immediatamente alla porta della salute: esso non è ciò che dovrebbe essere in sé e per sé, non è a sé questa autoessenza; anzi la trasferisce al di là di sé; mediante questa alienazione esso si rende *possibile* un'esistenza superiore qualora possa riprendere in sé il suo oggetto; esistenza superiore a quella ch'esso avrebbe, se fosse rimasto immobile entro l'immediatezza dell'essere. Ché lo spirito è tanto più grande, quanto più grande è l'opposizione dalla quale ritorna in se stesso; una tale opposizione lo spirito si costruisce nel superamento della propria unità immediata e nell'alienazione del suo proprio esser-per-sé. Quando peraltro una tale coscienza non si rifletta, il medio su cui essa poggia è il vuoto senza salvezza, poiché ciò che dovrebbe riempirlo è divenuto un'estremo solidificato. E così quest'ultimo gradino della ragione osservativa è il suo gradino *peggiore*: ma appunto per questo la sua conversione è necessaria.

[*Conclusione*]. — Infatti, uno sguardo riassuntivo [111] alla serie fin qui considerata dei comportamenti costituenti il contenuto e l'oggetto dell'osservazione, mostra che nel *primo modo* di essa, cioè nell'osservazione dei comportamenti della natura inorganica l'*essere sensibile* già le *dilegua*; i momenti del comportamento di essa natura inorganica si presentano come pure astrazioni e come concetti semplici che dovrebbero essere saldamente radicati nell'esserci delle cose; ma questo esserci va perduto, così che il momento si presenta come movimento puro e come universalità. Questo processo libero e dentro sé compiuto mantiene il significato di un alcunché di oggettivo; ma sorge soltanto come un *Uno*; nel processo dell'inorganico l'Uno è l'interno non esistente;

invece ciò che è esistente come Uno è l'organico. — Come esser-per-sé o come essenza negativa l'Uno sta di contro all'universale, si sottrae a questo e resta libero per sé, cosicché il concetto, realizzato soltanto nell'elemento dell'assoluta singolarizzazione, non trova nell'esistenza organica la sua verace espressione, che è quella di essere *come Universale*; ma resta un esterno o, ciò che è lo stesso, un *interno* della natura organica. — Il processo organico è soltanto libero *in sé*, ma non lo è *per se stesso*; nella *finalità* comincia a farsi valere l'esser-per-sé della sua libertà; nella finalità l'esser-per-sé *esiste* come un'altra essenza, come una sapienza che è consapevole di sé e che è al di fuori di quello. Allora la ragione osservativa si volge a quella sapienza, si volge allo spirito, al concetto esistente come universalità o al fine esistente come fine; e oggetto le è ormai la sua propria essenza.

[112] Essa volgesi anzitutto alla purezza di tale oggetto; essendo essa peraltro un accogliere l'oggetto moventesi nelle sue differenze [inteso] come un essente, ne derivano a lei delle *leggi del pensare*, dei rapporti di qualcosa che permane a qualcosa che permane; ma poiché il contenuto di queste leggi resulta solo di momenti, esse si perdono nell'Uno dell'autocoscienza. — Questo nuovo oggetto, preso anch'esso come essente, è la *singola* autocoscienza *accidentale*; perciò l'osservazione sta entro lo spirito opinato ed entro la relazione accidentale di effettualità cosciente con effettualità non cosciente. Un tale oggetto in se stesso è soltanto la necessità di un simile rapporto; ad esso quindi si fa più addosso l'osservazione, e confronta l'effettualità volente e operante di esso con l'effettualità di esso medesimo riflessa in se stessa e contemplativa che è essa stessa oggettiva. Questo esterno per quanto sia un linguaggio dell'individuo, che l'individuo stesso ha in sé, è in pari

tempo, come segno, qualcosa d'indifferente verso il contenuto che dovrebbe significare, così come ciò che pone sé in un segno è, verso di questo, indifferente,

[113] Da tal mutevole linguaggio ritornata alfine al *saldo essere*, l'osservazione, secondo il proprio concetto, proclama che non come organo, non come linguaggio e segno, ma come *morta* cosa l'esteriorità costituisce l'effettualità esterna e immediata dello spirito. Dalla prima osservazione della natura inorganica fu superata la posizione secondo la quale il concetto dovrebbe esser dato come cosa; ora invece l'ultimo modo dell'osservazione ripristina quella posizione in quanto essa riduce a cosa l'effettualità stessa dello spirito o, per esprimerci inversamente, in quanto essa dà al morto esserci il significato dello spirito. — Così l'osservazione è giunta ad enunciare ciò ch'era il nostro concetto di lei: che cioè la certezza della ragione cerca se stessa come effettualità oggettiva. — Con ciò non si intende bensì dire che lo spirito che è rappresentato da un cranio, venga enunciato come cosa (in questo pensiero non ci dev'essere nessun materialismo, come si usa chiamarlo; anzi, piuttosto, lo spirito deve essere qualche cosa di diverso da queste ossa); ma: lo spirito *è*, non significa altro che: lo spirito è una *cosa*. Quando dello spirito vengano predicati l'*essere* come tale o l'esser-cosa, allora l'espressione a ciò più adatta resta questa: lo spirito è qualcosa di equivalente a *un osso*. Si deve quindi attribuire altissima importanza all'aver trovato la vera espressione che dello spirito venga puramente detto: *esso è*. Ma quando dello spirito si dice: *esso è*, ha *un essere*, è una *cosa*, è *effettualità* singola, non per questo viene *opinato* che lo spirito si possa vedere o prendere in mano o urtare ecc.; e pur tuttavia viene *detto* così; e ciò che in verità viene detto si esprime allora dicendo: *l'essere dello spirito è un osso.*

[114] Questo resultato ha ora una duplice significazione. In primo luogo quella vera, in quanto il resultato stesso è un completamento del resultato del precedente movimento dell'autocoscienza. L'autocoscienza infelice alienava la sua indipendenza e lottava fino a tradurre il suo *esser-per-sé* in *cosa*. Così essa da autocoscienza ritornava a coscienza, ossia a quella coscienza per la quale l'oggetto è un *essere*, è una *cosa*; — ma ciò che è cosa è l'autocoscienza; — essa è dunque l'unità dell'Io e dell'essere: la *categoria*. Essendo l'oggetto determinato così per la coscienza, *questa ha razionalità*. La coscienza, non meno dell'autocoscienza, è in sé propriamente ragione; ma soltanto di quella coscienza cui l'oggetto si è venuto determinando come categoria può dirsi che *sia fornita* di ragione; — ciò non pertanto resta ancora ben distinto il sapere che cosa sia ragione. — La categoria che è l'unità *immediata* dell'*essere* e del *Suo* deve percorrere entrambe queste forme; e la coscienza osservativa è appunto ciò cui la categoria stessa si presenta nella forma dell'*essere*. Nel suo resultato questa coscienza esprime come proposizione ciò di cui essa è l'inconsapevole certezza; esprime quella proposizione che è insita nel concetto della ragione. Tale proposizione è il *giudizio infinito* secondo il quale il *Sé* è una cosa, giudizio che toglie se medesimo. — Mediante tale resultato, alla categoria si aggiunge questa determinazione: ch'essa è tale opposizione togliente se stessa. La categoria *pura* che per la coscienza è nella forma dell'*essere* o dell'*immediatezza*, è l'oggetto meramente *dato*, ancora *privo di mediazione*; e la coscienza è un comportamento anch'esso altrettanto privo di mediazione. Il momento di quel giudizio infinito è il passaggio della *immediatezza* nella mediazione o *negatività*. L'oggetto dato è perciò determinato come oggetto negativo; ma, di contro ad esso, la coscienza è determinata come *auto*coscienza. Ovverosia la categoria che nell'osservare ha percorso la forma dell'*essere*, è posta ora nella forma dell'esser-per-sé; non più la coscienza si vuole *immediatamente trovare*, anzi vuol produrre se stessa mediante la sua attività. *Essa* è a se *stessa* il fine del suo operare, così come nell'osservare era tutta dedita soltanto alle cose.

[115] L'altra significazione del resultato è quella, già presa in considerazione, dell'osservare privo di concetto. Tutto ciò che siffatto osservare può intendere ed esprimere consiste nel designare senz'altro come l'*effettualità* dell'autocoscienza l'osso, qual esso trovasi come cosa sensibile che in pari tempo non perde la sua oggettività per la coscienza. Ma tale osservare non ha la chiara consapevolezza di dire quello che esso dice, e intende la sua proposizione non nella determinatezza del suo soggetto e predicato e del loro rapporto, e tanto meno la intende nel senso del giudizio infinito risolventesi in se stesso, e del concetto. — Anzi, sotto una più profonda autocoscienza dello spirito, la quale appare qui come una certa onestà naturale, si nasconde l'ignominia del nudo pensiero spoglio di concetti: quella di prendere un nudo osso per l'effettualità dell'autocoscienza; ignominia che quel nudo pensiero veste della stessa assenza del pensiero, mescolando relazioni varie di causa ed effetto, di segno, di organo ecc. che qui non hanno senso alcuno, e celando in tal guisa, con distinzioni derivanti da esse relazioni, ciò che in quella proposizione v'ha di stridente.

[116] Le fibre cerebrali *et similia*, considerate come l'essere dello spirito, sono già un'effettualità pensata e soltanto ipotetica, — non sono l'effettualità nel suo *esserci*, non l'effettualità sentita, veduta, non l'effettualità vera; quando quelle fibre *ci sono*, quando si vedono, non sono altro che morti oggetti, e allora non possono più valere

per l'essere dello spirito. Ma l'oggettività vera e propria deve essere *immediata* e *sensibile*, per modo che in essa come morta, — ché l'osso è il *mortuum* in quanto il *mortuum* rientri nell'ambito del vivente, — lo spirito viene posto come effettuale. — Il concetto di questa rappresentazione è che la ragione è a sé *ogni cosalità, anche la cosalità meramente oggettiva*; ma la ragione è tutto ciò soltanto *nel concetto*; ossia soltanto il concetto è la sua verità; e quanto più puro è il concetto stesso, a tanto più vana rappresentazione esso degrada, quando il suo contenuto, anziché essere come concetto, sia come rappresentazione, — quando il giudizio autotoglientesi non venga preso con la consapevolezza di questa sua infinità, anzi come una proposizione che permane, e come un giudizio il cui soggetto e il cui predicato valgono ciascun per sé: il *Sé* è fissato come *Sé*, la cosa come cosa, e tuttavia l'un momento dev'essere l'altro. — La ragione, che essenzialmente è concetto, è immediatamente scissa in se stessa e nel suo contrario, opposizione che appunto per questo viene tolta altrettanto immediatamente. Ma così offrendosi come se stessa e come il suo contrario, e così tenuta ferma nel momento tutto singolo di questo dirompersi, essa è presa irrazionalmente; e quanto più puri sono i momenti dell'opposizione, tanto più stridente è l'apparenza di questo contenuto che o soltanto è per la coscienza o da essa viene soltanto ingenuamente enunciato. — Il *profondo* che lo spirito trae dall'interno all'esterno, ma portandolo soltanto fino alla sua *coscienza rappresentativa* per qui abbandonarlo, e l'*insipienza* di questa coscienza intorno all'intrinseco significato di ciò ch'essa dice, è la medesima congiunzione dell'eccelso e dell'infimo, che nell'organismo vitale l'innocenza della natura esprime nella congiunzione dell'organo della suprema perfezione, quello della procreazione, e dell'organo del pisciare. — Il giudizio infinito, come infinito, sarebbe il compimento della vita comprendente se stessa: ma la coscienza della vita che resta alla rappresentazione, si comporta come funzione del pisciare.

B.

L'attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa.

[117] [*Sguardo complessivo alla sezione seguente*]. — L'autocoscienza ha trovato la cosa come sé e sé come cosa; vale a dire *è per l'autocoscienza* ch'essa, *in sé* [*an sich*], è l'effettualità oggettiva. L'autocoscienza non è più la certezza *immediata* di essere ogni realtà; ma è una certezza tale per la quale l'immediato in genere ha la forma di un tolto, di modo che la sua *oggettività* vale ancora soltanto come una superficie, di cui interno ed essenza è l'autocoscienza *medesima*. — L'oggetto al quale l'autocoscienza si rapporta positivamente è, perciò, un'autocoscienza; esso è nella forma della cosalità, vale a dire è *indipendente*; ma l'autocoscienza ha la certezza che questo oggetto indipendente non è per lei nulla di estraneo; essa quindi sa di essere da lui riconosciuta *in sé*; essa è lo *spirito* che nella duplicazione della sua autocoscienza e nell'indipendenza di entrambe le autocoscienze ha la certezza di avere la sua unità con se stesso. Tale certezza le si deve ora elevare a verità: ciò che per l'autocoscienza ha il valore di un *in-sé* e che è nella sua interiore certezza, deve entrare nella sua coscienza e divenire *per lei*.

[118] [*La direzione immediata del movimento dell'autocoscienza; il regno dell'eticità*]. — Ciò che siano per

essere le universali stazioni di questa attuazione, si caratterizza in generale già mediante il raffronto con il cammino fin qui percorso. Vale a dire, come la ragione osservativa ripeteva nell'elemento della categoria il movimento della *coscienza* (ossia la certezza sensibile, la percezione e l'intelletto); similmente la ragione ripercorrerà il duplice movimento dell'*autocoscienza*, e dall'indipendenza passerà nella libertà di quest'ultima. Da prima questa ragione attiva è consapevole di se stessa soltanto come di un individuo, e, come individuo, deve promuovere e produrre la propria effettualità nell'Altro; ma poi, elevandosi la sua coscienza all'universalità, quest'individuo diviene ragione *universale*, ed è consapevole di sé come ragione, come di un qualcosa che è già riconosciuto in sé e per sé e che nella sua pura coscienza unifica ogni autocoscienza; esso è l'essenza spirituale pura che, pervenendo in pari tempo alla coscienza, è la *sostanza reale* a cui, come al loro fondamento, ritornano le forme precedenti, cosicché rispetto a questo fondamento esse sono soltanto momenti singoli del suo divenire; tali momenti si distaccano bensì e appaiono come forme proprie; ma in effetto hanno *esistenza* ed *effettualità* soltanto in quanto sostenute dal fondamento; ma hanno la loro *verità* soltanto perché sono e restano in esso.

[119] Se noi cogliamo nella sua realtà questo punto d'arrivo che è il *concetto* già sorto *a noi*, — vale a dire il riconoscimento dell'autocoscienza la quale ha la certezza di se stessa nell'altra autocoscienza libera, e quivi trova la sua verità; — o se noi mettiamo in rilievo questo spirito ancora interiore come la sostanza già maturata al proprio essere determinato, in questo concetto si dischiude allora il *regno dell'eticità*. Ché l'eticità altro non è se non l'assoluta *unità* spirituale della loro essenza nell'indipendente *effettualità* degli individui; è

un'autocoscienza in sé universale, così a sé effettuale in un'altra coscienza, che questa ha perfetta indipendenza, o è, per quella, una cosa; e che proprio in tale indipendenza quella è consapevole dell'*unità* con l'altra, in modo da essere autocoscienza solo in siffatta unità con tale essenza oggettiva. Questa *sostanza* etica nell'*astrazione dell'universalità* è solo legge *pensata*; ma non meno immediatamente, essa sostanza è *autocoscienza* effettuale, ossia è *ethos*. Viceversa la coscienza *singola* è solo questo Uno nell'elemento dell'essere, poiché essa, nella sua singolarità, si è consapevole della coscienza universale come del suo proprio essere, mentre il suo operare e il suo esserci sono l'universale ethos.

[120] In effetto il concetto dell'attuazione della ragione autocosciente ha la sua perfetta realtà nella vita di un popolo; giacché l'attuazione della ragione consiste nell'intuire nell'indipendenza dell'*altro* la completa *unità* con lui, o nell'avere a oggetto come *mio* esser-per-*me* questa libera *cosalità* di un altro da me trovata, che è il negativo di me stesso. La ragione è presente come la fluida *sostanza* universale, come l'intrasmutabile semplice *cosalità*, la quale si rifrange in tante essenze perfettamente indipendenti, a quel modo che la luce si rifrange in quegli innumerevoli punti per sé lucenti che sono le stelle; nel loro assoluto esser-per-sé quelle essenze non solo sono *in sé* risolte nell'indipendente sostanza semplice, ma lo sono anche *per se stesse*; esse sono consapevoli di essere queste singole essenze indipendenti, per ciò che sacrificano la loro singolarità, e per ciò che quella universale sostanza è l'anima loro e la loro essenza, — così come questo universale è alla sua volta l'*operare* di esse come singole o è l'opera da loro prodotta.

[121] L'operare e l'intraprendere *puramente singoli* dell'individuo si rapportano ai bisogni ch'esso ha come

essere di natura, cioè come *singolarità nell'elemento dell'essere*. Che perfino queste sue più basse funzioni, anziché venir rese nulle, abbiano effettualità, avviene per l'universal medio sostenitore, per la *potenza* di tutto un popolo. — Ma nella sostanza universale l'individuo non ha soltanto questa *forma del sussistere* del suo operare in genere, sì anche ha in essa il *proprio contenuto*; ciò che l'individuo opera, *è* l'universal genio e costume di tutti. Questo contenuto, in quanto si è completamente singolarizzato, è, nella sua singolarità, incluso nell'operare di tutti. Il *lavoro* dell'individuo per i suoi bisogni è un soddisfacimento tanto dei bisogni degli altri quanto dei suoi propri; e il soddisfacimento dei bisogni propri egli raggiunge soltanto mediante il lavoro degli altri. — Come l'uomo singolo nel suo lavoro *singolo* compie già *inconsapevolmente* un lavoro *universale*, così, per converso, compie il lavoro universale come suo oggetto di cui egli è *consapevole*; l'intiero diviene opera sua come *intiero* per il quale il singolo si sacrifica, e proprio così ne riottiene se stesso. — Qui non c'è niente che non sia reciproco, niente in cui l'indipendenza individuale, nel dissolvimento del suo esser-per-sé, nella *negazione* di se stessa, non si conferisca il proprio significato *positivo*, che è di esser per sé. Questa unità dell'essere per altro o del farsi cosa, e dell'esser-per-sé, questa universale sostanza parla il suo *linguaggio universale* nei costumi e nelle leggi di un popolo; ma questa intrasmutabile essenza nell'elemento dell'essere non è altro che l'espressione della stessa individualità singola la quale appare in opposizione a quella sostanza universale; le leggi esprimono ciò che ogni singolo *è* e *fa*; l'individuo non solo conosce le leggi come sua *universale* cosalità oggettiva; ma in questa conosce sé, o la conosce *singolarizzata* nella sua propria individualità e in ognuno dei propri concittadini. Soltanto nello spi-

rito universale ognuno ha quindi la certezza di se stesso, la certezza cioè di non trovare nella essente effettualità niente altro che se stesso; ognuno è tanto certo degli altri quanto lo è di sé. — In tutti io intuisco esser essi, per se stessi, soltanto queste essenze indipendenti che io stesso sono; in loro io intuisco la libera unità con gli altri, e la intuisco in modo che com'essa è mediante me stesso, così è anche mediante gli altri: — intuisco loro come me e me come loro.

[122] Perciò in un popolo libero la ragione è in verità attuata; essa è spirito presente e vivente, nel quale l'individuo non solo trova espressa e data come cosalità la sua *destinazione* (cioè la sua essenza universale e singola), ma è esso stesso questa essenza ed ha anche raggiunto la sua destinazione. Proprio per questo gli uomini più sapienti dell'antichità hanno trovato la sentenza: *sapienza e virtù consistono nel vivere conformemente ai costumi del proprio popolo.*

[123] [*Il movimento inverso contenuto in questa direzione; l'essenza della moralità*]. — L'autocoscienza che da prima solo *immediatamente* e *secondo il concetto* è spirito, è peraltro uscita da questa felicità di aver raggiunto la sua destinazione e di vivere in essa; oppure, l'autocoscienza non ha ancora raggiunto quella felicità; si può infatti allo stesso modo dire l'una e l'altra cosa.

[124] La ragione *deve uscire da questa felicità*, perché soltanto *in sé* o *immediatamente* la vita di un libero popolo è l'*eticità reale*; questa è un'eticità nell'*elemento dell'essere*; e, con ciò, anche questo spirito universale è esso stesso uno spirito singolo; e l'insieme delle leggi e dei costumi è una sostanza etica *determinata*, la quale si spoglia della sua limitazione soltanto nel momento superiore, cioè nella *consapevolezza della propria essenza*; e soltanto in tal conoscere, non immediatamente nel

suo essere, la sostanza etica ha la sua verità assoluta; in questo essere e la sostanza etica è una sostanza limitata, e l'assoluta limitazione consiste appunto in ciò: che lo spirito è nella forma dell'*essere*.

[125] Inoltre la coscienza *singola*, a quel modo ch'essa ha immediatamente la sua esistenza nell'eticità reale o nel popolo, è quindi una compatta fiducia, alla quale lo spirito non si è risolto nei suoi momenti *astratti*, e che non sa quindi neanche di essere *per sé* come pura *singolarità*. Ma allorché la coscienza singola è arrivata, come pur deve, a questo pensiero, allora tal sua unità *immediata* con lo spirito o il suo *essere* in esso, la sua fiducia, è perduta; *isolata* per sé, la coscienza singola è ora a sé l'essenza: essenza non è più lo spirito universale. Il *momento di questa singolarità dell'autocoscienza* è bensì nello spirito universale stesso, ma soltanto come una grandezza dileguante la quale, a quel modo che sorge per sé, altrettanto immediatamente si risolve nello spirito e viene alla coscienza soltanto come fiducia. Poiché quel momento si è così fissato, — ed ogni momento, essendo momento dell'essenza, deve giungere a presentarsi come essenza, — ecco che l'individuo si è posto di contro alle leggi e ai costumi; essi sono soltanto un pensiero senza essenzialità assoluta, un'astratta teoria senza effettualità; — anzi, l'individuo, come questo Io, è a sé la verità vivente.

[126] Oppure, l'autocoscienza *non ha ancora raggiunto questa felicità* di essere sostanza etica, lo spirito di un popolo. Ché, ritornato dall'osservazione, lo spirito da prima non è ancora attuato, come tale, mediante se stesso; esso è posto soltanto come essenza *interna* o come l'astrazione. — Ovverosia esso *è* soltanto *immediatamente*; ma essendo immediatamente, esso è *singolo*; è la coscienza pratica inoltrantesi nel mondo da lei trovato, con il fine di duplicarsi in questa deter-

minatezza di singolo; con il fine, cioè, di produrre sé come un questi, come l'essente riscontro di sé, e di divenir consapevole di questa unità della sua effettualità con l'essenza oggettiva. La coscienza pratica ha la *certezza* di tale unità: è per essa incontroverso che l'unità è già presente *in sé*, o che è presente quell'accordo di sé e della cosalità, il quale non ha che da divenire *ad essa coscienza* mediante lei stessa, — ossia che il suo fare è in egual modo il *ritrovamento* di quell'unità. E poiché quell'unità dicesi *felicità*, quest'individuo vien dal suo spirito inviato nel mondo a *cercare la propria felicità*.

[127] Dacché dunque la verità di questa autocoscienza razionale è per noi la sostanza etica, per l'autocoscienza stessa qui è il cominciamento della sua esperienza etica del mondo. Secondo il lato per cui l'autocoscienza razionale non è ancora pervenuta alla sostanza etica, questo movimento sospinge verso di essa; e ciò che nella sostanza etica si toglie sono quei momenti singoli che all'autocoscienza razionale hanno valore isolatamente. Questi momenti singoli hanno la forma di un volere immediato o di un *impulso naturale* raggiungente il proprio appagamento, il quale è a sua volta il contenuto di un nuovo impulso. — Ma dal lato per cui l'autocoscienza ha perduto la felicità di essere nella sostanza, questi impulsi naturali sono congiunti con la coscienza del loro fine, inteso come la vera destinazione ed essenzialità; la sostanza etica è ricaduta al grado di predicato privo del *Sé*, i cui viventi soggetti sono gl'individui che, mediante se stessi, debbono compiere la loro universalità e provvedere da sé alla loro destinazione. — In quel primo significato, dunque, quelle figure sono il divenire della sostanza etica e la precedono; ma in questo secondo significato quelle figure vengono dopo, e rivelano all'autocoscienza qual

sia la sua destinazione; secondo il primo lato, nel movimento in cui si fa esperienza di ciò che è la loro verità, va perduta l'immediatezza o rudezza degli impulsi, e il loro contenuto si fa più elevato; ma, secondo quest'altro lato, va perduta la falsa rappresentazione della coscienza che negl'impulsi ripone la sua destinazione. Secondo quel primo lato, la *meta* raggiunta da quelle figure è la sostanza etica immediata; mentre secondo quest'altro lato la meta è la coscienza di tale sostanza, e propriamente una coscienza tale che sia e sappia la sostanza stessa come la sua propria essenza; in tal modo questo movimento sarebbe il divenire della moralità, il divenire, cioè, di una figura più elevata di quella. Se non che queste figure costituiscono in pari tempo soltanto un lato del divenire della moralità, e cioè quello che cade nell'*esser-per-sé*, ovverosia quello in cui la coscienza toglie i *suoi* fini, — e non già il lato secondo il quale la moralità scaturisce dalla sostanza stessa. Poiché questi momenti non possono ancora avere il significato di venir resi fini in opposizione alla perduta eticità, essi allora qui valgono bensì secondo la naturalezza del loro contenuto, e la meta verso la quale urgono è la sostanza etica; ma dacché ai tempi nostri è più confacente quella forma dei momenti medesimi nella quale essi appaiono dopo che la coscienza, avendo perduta la sua vita etica e di nuovo cercandola, ripete quelle forme, possono venir piuttosto rappresentati nell'espressione di questo modo.

[128] L'autocoscienza che ora è soltanto il concetto dello spirito, s'incammina per questa via nella determinatezza di essere, come spirito singolo, a sé l'essenza; il suo fine è dunque quello di darsi l'attuazione come autocoscienza singola, e di godere, in quest'attuazione medesima, se stessa come singola.

[129] Quell'autocoscienza, nella determinazione di essere,

— come *qualcosa che è per sé,* — a se stessa l'essenza, è la *negatività* dell'altro; quindi essa stessa, nella sua coscienza, sorge come il positivo di fronte a un alcunché che *è* bensì, ma che per essa ha il significato di non essere un in-sé; la coscienza appare scissa in questa effettualità trovata e nel fine ch'essa attua mediante il superamento di quell'effettualità, e, anzi, in luogo di quella. [*a*] Ma il suo primo fine è il suo *immediato*, astratto *esser-per-sé*, ossia il suo primo fine consiste nell'intuire sé come *questo Singolo* in un altro, o nell'intuire un'altra autocoscienza come sé. [*b*] L'esperienza di ciò che la verità di questo fine è, colloca l'autocoscienza più in alto; essa è ormai fine a se stessa, in quanto è in pari tempo autocoscienza *universale* ed ha la legge *immediatamente* in lei. Ma nell'attuazione di questa *legge* del suo *cuore* l'autocoscienza esperimenta come frattanto l'essenza *singola* non si sia conservata, ché anzi il bene può venire compiuto soltanto con il sacrificio di questa essenza singola, e [*c*] l'autocoscienza diviene *virtù*. L'esperienza che la virtù fa non può consistere in altro che nell'accorgersi che il suo fine è in sé già raggiunto, che la felicità si trova immediatamente proprio nell'operare, e che proprio l'operare è il bene. Il concetto di tutta questa sfera, che cioè la cosalità non è che l'*esser-per-sé* dello spirito, nel movimento di essa diviene per l'autocoscienza. Dacché l'autocoscienza ha trovato questo concetto, essa è a sé, dunque, realtà come individualità che esprime immediatamente se stessa, individualità che non trova più resistenza alcuna in un'effettualità opposta, e alla quale soltanto questo esprimere medesimo è l'oggetto e il fine.

a.

Il piacere e la necessità.

L'autocoscienza che, in genere, è a sé la *realtà* ha [130] il suo oggetto in lei stessa, ma come un oggetto tale cui essa da prima ha soltanto *per sé* e che non è ancora nell'elemento dell'essere; l'*essere* le sta di contro come un'effettualità diversa dalla sua; ora l'autocoscienza, mediante il compimento del suo esser-per-sé, procede a intuirsi come una diversa essenza indipendente. Questo *primo fine* consiste nel divenir consapevole di sé, come essenza singola, nell'altra autocoscienza, o nel ridurre a sé questo altro; l'autocoscienza ha già la certezza che quest'altro, *in sé*, è già lei stessa. — In quanto essa dalla sostanza etica e dal quieto essere del pensare si è elevata al suo *esser-per-sé*, ha lasciato dietro di sé la legge dell'ethos e dell'esserci, le cognizioni dell'osservazione e la teoria; tutto ciò essa ha dietro di sé come una grigia ombra che dilegua; ché questo è piuttosto un sapere d'un qualcosa il cui esser-per-sé e la cui effettualità son diversi da quelli dell'autocoscienza. È penetrato in essa non già lo spirito dell'universalità del sapere e dell'operare, spirito dalla celestiale parvenza nel quale tacciono la sensazione e il godimento della singolarità; anzi lo spirito terreno, al quale solo l'essere costituente l'effettualità della coscienza singola ha valore di vera effettualità.

> Es verachtet Verstand und Wissenschaft
> des Menschen allerhöchste Gaben —
> es hat dem Teufel sich ergeben
> und muss zugrunde gehn (1).

(1) Essa disprezza intelletto e scienza, doti supreme dell'uomo — si è data al diavolo e deve andare a fondo.

[131] L'autocoscienza si getta dunque nella vita, e conduce a perfezione quella pura individualità nella quale essa sorge. Più che costruirsi la propria felicità, la coglie immediatamente e immediatamente la gode. Le ombre della scienza, delle leggi, dei principi che solo stanno tra lei e la propria effettualità, scompaiono come inerte nebbia incapace di accogliere l'autocoscienza e la certezza della sua realtà. L'autocoscienza prende la vita a quel modo che vien colto un frutto maturo, verso il quale si stende la mano proprio mentr'esso par che si offra.

[132] [*Il piacere*]. — Soltanto secondo un momento l'operare dell'autocoscienza è un operare dell'*appetito* : l'autocoscienza non procede a cancellare l'intera essenza oggettiva, ma lavora soltanto attorno alla forma del suo esser-altro o della sua indipendenza che è una parvenza senza sostanza ; infatti all'autocoscienza tale esser-altro *in sé* vale come la medesima essenza o la sua *ipseitas*. L'elemento nel quale sussistono indifferentemente l'uno di contro all'altro e indipendentemente l'appetito e il suo oggetto, è l'*esistenza* vivente ; il godimento dell'appetito toglie questo esserci, in quanto esso conviene all'oggetto dell'appetito medesimo. Ma qui l'elemento che ad entrambi conferisce un'effettualità separata è piuttosto la categoria, un essere che è essenzialmente un essere *rappresentato* ; quindi, si tratti della coscienza naturale o della coscienza educata a un sistema di leggi, ciò che mantiene gli individui ciascun per sé è la *coscienza* dell'indipendenza. In sé tale separazione non è per l'autocoscienza, che sa l'altra autocoscienza come *ipseitas sua propria*. Essa giunge dunque al godimento del *piacere*, alla consapevolezza della propria realizzazione in una coscienza che appare come indipendente, ossia giunge all'intuizione dell'unità di entrambe le autocoscienze indipendenti. Essa raggiunge il suo fine ; ma appunto in tale conseguimento esperimenta qual sia la verità di quel fine stesso. Concepisce sé come *questa singola essenza per sé essente* ; peraltro, l'attuazione di tale fine costituisce a sua volta il suo superamento ; ché l'autocoscienza non diviene a se stessa oggetto come *questo singolo*, anzi come *unità* di se stessa e dell'altra autocoscienza ; e diviene quindi oggetto di se stessa come Singolo tolto ossia come *Universale*.

[133] [*La necessità*]. — Il piacere goduto ha bensì il significato positivo di esser divenuto *a se stesso* come autocoscienza oggettiva ; ma ha parimente il significato negativo di aver tolto *se stesso*; e siccome l'autocoscienza ha concepito la propria attuazione soltanto in quel significato positivo, la sua esperienza entra come contraddizione nella sua coscienza, nella quale la raggiunta effettualità della singolarità di essa autocoscienza assiste alla sua distruzione da parte dell'*essenza* negativa che, priva di effettualità, sta vuota di contro a quell'effettualità raggiunta, tuttavia costituendo la potenza distruggitrice dell'autocoscienza. Tale essenza non è che il *concetto* di ciò che questa individualità è in sé. Questa individualità è peraltro ancora la più povera figura dello spirito il quale viene attuandosi ; ora essa è infatti a se stessa soltanto l'*astrazione* della ragione o l'*immediatezza* dell'*unità* dell'esser-*per-sé* e dell'esser-*in-sé* ; quindi la sua essenza è solo la categoria *astratta*. Tuttavia tale individualità non ha più la forma dell'*immediato* e *semplice* essere, come accadeva allo spirito osservativo, dov'essa è l'astratto *essere* o, posta come un estraneo, la *cosalità* in genere. Qui in questa cosalità sono entrati l'esser-per-sé e la mediazione. L'individualità sorge perciò come *circolo* il cui contenuto è

lo sviluppato puro rapporto delle essenzialità semplici. Onde la raggiunta attuazione di questa individualità consiste solamente nell'aver essa proiettato questo circolo d'astrazioni dall'angustia dell'autocoscienza semplice nell'elemento dell'*esser per l'autocoscienza*, ossia nell'elemento dell'espansione oggettiva. Ciò che dunque nel piacere e nell'atto del goderlo si fa all'autocoscienza *oggetto* come sua essenza è l'espansione di quelle vuote essenzialità: della pura unità, della pura differenza, e del loro rapporto; inoltre, l'oggetto dall'individualità sperimentato come sua *essenza*, non ha contenuto alcuno. Esso è ciò che dicesi *necessità*; la necessità, il *destino* ecc. sono appunto un alcunché di cui non si sa dire *che cosa* operi, quali siano le sue leggi determinate e quale il suo contenuto positivo, perché quel qualcosa è esso stesso l'assoluto concetto puro intuito come *essere*; è il semplice e vuoto, ma ininterrotto e inviolabile *rapporto*, la cui opera è solo il nulla della singolarità. La necessità è questo *saldo nesso* perché elemento connettivo sono le pure essenzialità o le vuote astrazioni; unità, differenza e rapporto sono categorie ciascuna delle quali non è nulla in sé e per sé, ma è soltanto in rapporto al suo contrario: categorie che non possono perciò staccarsi l'una da l'altra. Mediante il loro *concetto* esse sono rapportate l'una all'altra, perché sono gli stessi concetti puri; e questo *rapporto assoluto* e astratto movimento costituiscono la necessità. L'individualità soltanto singola, che ha appena cominciato ad avere a suo contenuto il concetto puro della ragione, anziché essersi gettata dalla morta teoria nella vita, si è piuttosto gettata soltanto nella coscienza della propria mancanza di vita, e diviene partecipe di sé soltanto come necessità vuota ed estranea, solo come effettualità *morta*.

[*La contraddizione nell'autocoscienza*]. — Il passaggio va dalla forma dell'*uno* alla forma dell'*universalità*; da un'assoluta astrazione nell'altra; dal fine del puro *esser-per-sé* che ha respinta la comunanza con *altri*, al *puro* contrario che è, così, un *esser-in-sé* altrettanto astratto. Ciò appare allora così: l'individuo è soltanto andato a fondo, e l'assoluta rigidità della singolarità si è polverizzata nell'altrettanto dura ma continua effettualità. — Siccome l'individuo, come coscienza, è l'unità di se stesso e del suo contrario, quel tramonto è ancora per l'individuo, è il suo fine e la sua attuazione; così come è la contraddizione di ciò che l'essenza era *a lui* e di ciò che l'essenza è *in sé*; — l'individuo fa esperienza del doppio senso incluso in ciò ch'egli faceva, nell'essersi, cioè, *presa* la propria *vita*: egli prendeva la vita, ma con ciò afferrava piuttosto la morte. [134]

Questo *passare* del suo vivente essere nella inerte e morta necessità gli appare allora come un'inversione che non è mediata da niente. Il mediatore dovrebbe essere ciò, in cui entrambi i lati facessero uno: dovrebbe dunque essere la coscienza che conoscesse l'un momento nell'altro; che conoscesse nel destino il suo fine ed il suo operare, e nel suo fine e nel suo operare il suo destino, e in tale *necessità* la *sua propria essenza*. Ma per questa coscienza tale unità è appunto il piacere stesso o il *semplice* sentimento *singolo*; e il passaggio dal momento di quel suo fine al momento della sua vera essenza, per la coscienza è un puro salto nell'opposto; infatti questi momenti non sono contenuti e collegati nel sentimento, ma lo sono soltanto nel puro *Sé* che è un universale o il pensare. Mediante la sua esperienza, nella quale doveva a lei svilupparsi la sua verità, la coscienza è dunque divenuta a se stessa piuttosto un enigma; le conseguenze delle sue opera- [135]

zioni non sono a lei le sue operazioni stesse; ciò che ora le tocca non è *per lei* l'esperienza di ciò ch'essa è *in sé*; il passaggio non è un mero mutamento della forma di un medesimo contenuto e di una medesima essenza, rappresentati una volta come contenuto ed essenza della coscienza, l'altra come oggetto o *intuita* essenza di se stesso. La *necessità astratta* ha dunque valore di *potenza*, — soltanto negativa e dal concetto non còlta, — *dell'universalità*, potenza nella quale l'individualità vien ridotta a brandelli.

[136] Fin qui giunge l'apparenza di questa figura dell'autocoscienza; l'ultimo momento della sua esistenza è il pensiero della sua perdita nella necessità o il pensiero di se stessa come essenza assolutamente *estranea* a sé. Ma *in sé* l'autocoscienza è sopravvissuta a questa perdita: ché tale necessità o tale pura universalità è l'essenza *sua propria*. Questa riflessione della coscienza in se stessa, consistente nel sapere la necessità come *sé*, è una nuova figura dell'autocoscienza.

b.

La legge del cuore e il delirio della presunzione.

[137] Ciò che la necessità veramente è nell'autocoscienza, ciò stesso essa è per la nuova figura dell'autocoscienza medesima. Nella sua nuova figura l'autocoscienza è se stessa come il Necessario; e sa di avere in se stessa, *immediatamente* l'*universale* o la *legge*; e la legge, in forza di questa determinazione secondo la quale essa è *immediatamente* nell'esser-per-sé della coscienza, dicesi la *legge del cuore*. *Per sé* come *singolarità*, tale nuova figura è essenza a quel modo che lo è la precedente; ma è più ricca, in quanto ha la determinazione per cui

questo suo *esser-per-sé* vale a lei come necessario o universale.

[138] La legge, dunque, che è immediatamente la legge propria dell'autocoscienza, o un cuore che ha peraltro in lui una legge, è il *fine* che l'autocoscienza si accinge ad attuare. Resta a vedere se la sua attuazione corrisponderà a questo concetto, e se in tale attuazione l'autocoscienza farà esperienza di questa sua legge come dell'essenza.

[139] [*La legge del cuore e la legge della effettualità*]. — Di contro a questo cuore sta un'effettualità; in esso infatti la legge è ora soltanto *per sé*, non ancora attuata; ed è allora in pari tempo qualcos'*altro* dal concetto. Questo altro si determina, così, come un'effettualità costituente l'opposto di ciò che è da attuare, e che quindi è la *contraddizione della legge* e della *singolarità*. Tale effettualità è dunque, da una parte, una legge dalla quale viene oppressa l'individualità singola: è un violento ordine del mondo contraddicente alla legge del cuore; ed è, d'altra parte, un'umanità sofferente sotto di quello, la quale, invece di seguire la legge del cuore, sta soggetta ad una necessità estranea. — Come è chiaro, l'effettualità che appare *di contro* alla presente figura della coscienza non è niente altro che la precedente relazione scissa dell'individualità e della sua verità, la relazione di una necessità crudele dalla quale l'individualità viene oppressa. *Per noi* il precedente movimento compare di fronte alla nuova figura; e ciò perché, essendo questa in sé scaturita da quello, il momento da cui essa proviene è, dunque, necessario per lei; a lei peraltro tale momento appare come alcunché di *trovato*, mancandole ogni consapevolezza della propria *origine*; e a lei l'essenza è, anzi, di esser *per se stessa* o di essere il negativo di contro allo in-sé positivo.

[140] L'individualità tende dunque a togliere questa necessità contraddicente alla legge del cuore, nonché il dolore provocato da tale necessità. Allora l'individualità non è più la frivolezza della figura precedente, che voleva soltanto il piacere singolo; è, anzi, la serietà di un alto fine: serietà che cerca il suo piacere nella rappresentazione della sua propria *migliore* essenza e nella produzione del *benessere dell'umanità.* Ciò che l'individualità pone ora in atto è la legge stessa, e il suo piacere è quindi in pari tempo l'universale piacere di tutti i cuori. Entrambe le cose sono ad essa *inseparate*: il suo piacere è ciò che si conforma alla legge, e l'attuazione della legge dell'universale umanità è apprestamento del suo piacere singolo. Infatti entro lei stessa l'individualità e la necessità fanno uno *immediatamente*; la legge è legge del cuore. L'individualità non è ancora ritratta dal suo posto, e l'unità di entrambe non è realizzata mercé il movimento che le media, non è ancor realizzata mercé la disciplina. L'attuazione dell'immediata essenza *non disciplinata* vale come rappresentazione di un'eccellenza e come produzione del benessere dell'umanità.

[141] Al contrario, quella legge che sta di contro alla legge del cuore è separata dal cuore e libera per sé. L'umanità che ad essa appartiene non vive nella felice unità della legge con il cuore, ma viene a trovarsi in una separazione e in una sofferenza crudele, o almeno nella privazione del godimento di *se stessa*, quando essa *segua* la legge, e nella mancanza della consapevolezza dell'eccellenza propria, quando alla legge *trasgredisca.* Poiché quell'imperioso ordine divino ed umano è separato dal cuore, al cuore esso è una *parvenza* la quale dovrà perdere ciò che ad essa è ancora associato, vale a dire il potere e l'effettualità. Nel suo *contenuto* quell'ordine potrà sì convenire accidentalmente con la legge

del cuore e così il cuore potrà tollerarlo; al cuore, peraltro, l'essenziale non è il conforme alla legge puramente come tale; anzi per il cuore l'essenziale consiste nel rinvenire la consapevolezza *di se stesso* in quel conforme alla legge, nell'avervi trovato l'appagamento di *sé.* Quando però il contenuto della necessità universale non si accorda col cuore, allora, anche secondo il proprio contenuto, essa non è niente in sé e deve cedere alla legge del cuore.

[*L'insinuarsi del cuore entro l'effettualità*]. — L'individuo *adempie* dunque la legge del suo cuore; essa diviene *ordine universale*, e il piacere si fa un'effettualità in sé e per sé conforme alla legge. Ma in effetto in questa attuazione la legge gli è sfuggita e diviene immediatamente solo quella relazione che doveva venir tolta. La legge del cuore proprio mediante la sua attuazione cessa di essere legge del *cuore.* Infatti nell'attuazione la legge riceve la forma dell'*essere*, ed è soltanto *universale* potenza cui è indifferente *questo* cuore; così che, per il fatto ch'egli *istituisce* l'ordine *suo proprio*, l'individuo non lo trova più come il suo. Con l'attuazione della sua legge egli non produce quindi la legge *sua*; anzi essendo l'attuazione in sé la sua, ma per lui un'attuazione estranea, egli ottiene soltanto d'impigliarsi nell'ordine effettuale come in una superiore potenza a lui non solo estranea, ma anche nemica. — [142] Mediante la propria operazione l'individuo si pone *nell'*elemento o, piuttosto, *come* l'elemento universale dell'essente effettualità; e la sua operazione, anche secondo il senso ch'egli le attribuisce, deve avere il valore di un ordine universale. Ma così l'individuo si è reso *libero* da se stesso; egli cresce per sé come universalità e si depura della singolarità; l'individuo che vuol riconoscere l'universalità solo nella forma del proprio imme-

diato esser-per-sé, non si riconosce dunque in questa libera universalità, mentre egli tuttavia le appartiene: essa è infatti il suo operare. Perciò questo operare ha l'invertito significato di *contraddire* all'ordine universale; ché l'operazione dell'individuo deve essere operazione del singolo *suo* cuore, non già libera effettualità universale; e in pari tempo egli ha effettivamente *riconosciuto* l'effettualità universale, perché l'operare ha il senso di porre la sua essenza come *effettualità libera*: di riconoscere cioè l'effettualità come sua essenza.

[143] Mediante il concetto del suo operare l'individuo ha determinato più precisamente il modo nel quale l'effettuale universalità, a cui egli si è reso appartenente, si volge contro di lui. Come *effettualità*, la sua operazione appartiene all'universale; ma il contenuto dell'operazione è la propria individualità che vuol conservarsi come questa *singola* opposta all'universale. Non si tratta di proporre eventualmente una legge determinata; anzi l'immediata unità del singolo cuore con l'universalità è il pensiero che, elevato a legge, deve aver validità, per cui si afferma come in ciò che è legge *ogni cuore* debba riconoscere *se* stesso. Ma solo il cuore di questo individuo ha posto la sua effettualità nella sua azione che gli esprime il suo *esser-per-sé* o il *suo piacere*. Essa deve valere immediatamente come universale; cioè a dire è in verità qualcosa di particolare, e dell'universalità non ha che la forma: il *particolare* contenuto del cuore deve, *come tale*, valere universalmente. Perciò in questo contenuto gli altri non trovano compiuta la legge del cuore loro, bensì quella *di un altro*; e appunto secondo l'universale legge per cui in ciò che è legge ciascuno deve trovare il cuore suo, gli altri si volgono altrettanto contro l'effettualità che *esso* proponeva, proprio a quel modo ch'esso volgevasi contro la loro. Come prima soltanto la legge rigida, così ora l'individuo trova

abominevoli e avversi alle sue eccellenti intenzioni i cuori stessi degli altri uomini.

[144] Poiché ora questa coscienza conosce l'universalità soltanto come *immediata*, e la necessità come necessità del *cuore*, le resta ignota la natura dell'attuazione e dell'efficienza: che cioè tale attuazione, in quanto è l'*essente*, nella sua verità, è piuttosto l'*Universale in sé*, nel quale tramonta la singolarità della coscienza che le si affida per *essere* come *questa singolarità* immediata; la coscienza non attinge questo *suo essere*, bensì nell'essere raggiunge l'estraneazione *di se stessa*. Ma ciò in cui la coscienza non si riconosce non è più la morta necessità, anzi la necessità in quanto vivificata dall'individualità universale. Questo ordine divino e umano, da essa trovato valido, la coscienza ha preso per un'effettualità morta nella quale, alla stessa guisa della coscienza medesima che si fissa come questo cuore per sé essente e opposto all'universale, anche coloro che le appartengono non avrebbero la consapevolezza di loro stessi; ma la coscienza trova quell'effettualità vivificata piuttosto dalla coscienza di tutti e come legge di tutti i cuori. Essa fa l'esperienza che l'effettualità è un ordine vivificato; e tale esperienza essa in effetto compie subito, appunto perché attua la legge del suo cuore; ciò infatti non significa altro se non che l'individualità diventa a sé oggetto come Universale, dov'essa tuttavia non si riconosce.

[145] [*La rivolta dell'individualità o il delirio della presunzione*]. — Ciò che dunque dalla propria esperienza resulta come il vero a questa figura dell'autocoscienza, *contraddice* a ciò ch'essa è *per sé*. Ma quello che tale figura è per sé, ha a sua volta la forma di assoluta universalità per essa, ed è la legge del cuore la quale fa immediatamente uno con l'*auto*coscienza. In pari

tempo l'ordine sussistente e vivente è egualmente l'*essenza* e l'opera *propria* dell'autocoscienza: essa nulla produce all'infuori di tale ordine; questo è in unità egualmente immediata con l'autocoscienza. Per tal modo essa, appartenendo a una duplice e opposta determinatezza essenziale, si contraddice in se stessa ed è perturbata ne' suoi recessi più intimi. Soltanto la legge di *questo* cuore è ciò in cui l'autocoscienza riconosce se stessa; ma mediante l'attuazione di quella legge l'ordine universalmente valido le è non meno divenuto la sua propria *essenza* e la sua propria *effettualità*; ciò che dunque nella consapevolezza di quell'autocoscienza si contraddice sono la legge e il cuore, l'una e l'altro nella forma dell'essenza e nella forma della sua propria effettualità per essa autocoscienza.

[146] Mentre l'autocoscienza pronuncia tale momento del suo consapevole tramonto ed enuncia così il resultato della sua esperienza, si mostra come questa interiore inversione di sé, come lo sconvolgimento della coscienza, a cui la propria essenza è immediatamente non-essenza e la propria effettualità è immediatamente non-effettualità. — Lo sconvolgimento non può venire inteso in modo generico, quasi che un alcunché privo di essenza venga tenuto per essenziale e un alcunché di non effettuale per effettuale, onde quanto è essenziale o effettuale per uno non lo sia per un altro, e di conseguenza la coscienza dell'effettualità e della non-effettualità, o dell'essenzialità e della inessenzialità cadano l'una fuori dell'altra. — Se qualcosa è davvero effettuale ed essenziale per la coscienza in genere, ma non lo è per me, allora nella coscienza della sua nullità io, che sono poi coscienza in genere, ho in pari tempo la consapevolezza della sua effettualità, — e quando entrambi i momenti siano fissati, questa è un'unità che è la follia in genere. Ma in questa è sconvolto per la coscienza soltanto un

oggetto, non lo è la coscienza come tale entro e per se stessa. Ma nel resultato dell'esperienza quale si è affermato qui, la coscienza, nella sua legge, è consapevole *di se stessa* come di questo effettuale; e in pari tempo, essendole appunto divenuta estranea una medesima essenza, una medesima effettualità, essa, come autocoscienza, come assoluta effettualità, è consapevole della sua ineffettualità: ovverosia, entrambi i lati, secondo la loro contraddizione, valgono alla coscienza immediatamente come *sua essenza*, che è dunque sconvolta nel suo più intimo recesso.

[147] Perciò il batticuore per il benessere dell'umanità passa nello smaniare della sconvolta presunzione, nella furia della coscienza per conservarsi contro la sua distruzione; e ciò così, che la coscienza allontana da sé l'inversione ch'essa stessa è, e si adopera a riguardarla e a esprimerla come un Altro. Allora la coscienza qualifica l'ordine universale come un'inversione della legge del cuore e della sua felicità: preti fanatici, despoti corrotti aiutati dai loro ministri che umiliando e opprimendo cercano di rifarsi dell'umiliazione loro, avrebbero inventata questa inversione, manipolandola a indicibile miseria dell'umanità ingannata. — In questo suo sconvolgimento la coscienza enuncia l'*individualità* come principio di sconvolgimento e di inversione: un'individualità peraltro *estranea* e *accidentale*. Ma il cuore o la *singolarità della coscienza, singolarità che vuole essere immediatamente universale*, è esso stesso tale principio di sconvolgimento e di inversione; e il suo operare produce soltanto la conseguenza che questa contraddizione viene portata alla *sua* coscienza. Infatti al cuore il vero è la legge sua, — qualcosa di meramente *opinato* che, ben diversamente dall'ordine costituito, non ha sopportato la luce del giorno e che anzi, appena esposto a questa luce, va a fondo. Tale

sua legge dovrebbe avere *effettualità*: allora fine ed essenza gli è la legge in quanto *effettualità*, in quanto *valido ordine*; ma immediatamente l'*effettualità*, cioè proprio la legge in quanto *valido ordine*, gli rappresenta piuttosto la nullità. — Similmente l'effettualità sua *propria*, cioè il *cuore stesso* come singolarità della coscienza, è a se stesso l'essenza; ma esso ha per fine di porre come *essente* questa effettualità sua propria; quindi a lui essenza o fine in quanto legge è anzi piuttosto immediatamente il suo *Sé* come non singolo e, per conseguenza, come una universalità che esso, il cuore, può essere per la sua coscienza medesima. — Mediante il suo operare questo suo concetto diventa suo oggetto; il cuore esperimenta dunque il suo *Sé* piuttosto come il non effettuale, e la non effettualità come effettualità sua. Non dunque un'individualità accidentale ed estranea, ma, secondo ogni lato, proprio questo cuore entro se stesso è l'invertito e l'invertente.

[148] Peraltro, mentre l'individualità immediatamente universale è l'invertito e l'invertente, anche quell'ordine universale, essendo la legge di tutti i *cuori*, cioè dell'invertito, è anch'esso in sé, in egual grado, l'invertito secondo che lo ha espresso la furente follia. — Una volta, nella resistenza che la legge di un cuore trova nella resistenza degli altri Singoli, quell'universale ordine dimostra di essere *legge* di tutti i cuori. Le leggi vigenti vengono difese contro la legge di un individuo, perché esse non sono vuota e morta necessità priva di consapevolezza, anzi universalità spirituale e sostanza in cui gli esseri, nei quali questa ha la sua effettualità, vivono come individui e sono consapevoli di loro stessi; per modo che, se anche essi si lamentano di questo ordine come se osteggiasse la legge interiore, e se anche volgono contro questo ordine le opinioni del cuore, tuttavia col cuor loro sono attaccati a esso or-

dine come all'essenza loro; ché se quest'ordine vien loro tolto, o se essi se ne pongono di fuori, perdono tutto. In ciò consistendo appunto l'effettualità e la potenza dell'ordine pubblico, questo appare come l'essenza eguale a se stessa e universalmente vivificata, mentre l'individualità appare come la forma di esso ordine. — Ma quest'ordine è altrettanto l'invertito.

[149] Infatti, essendo esso la legge di ogni cuore, e tutti gli individui essendo immediatamente questo universale, quell'ordine è un'effettualità che è solo l'effettualità dell'individualità *essente per sé* o del cuore. La coscienza che propone la legge del suo cuore, avverte dunque resistenza da parte di altri, perché essa contraddice alle leggi *altrettanto singole* del cuore loro; e questi, nella loro resistenza, non fanno altro che proporre la legge propria e darle validità. L'*universale* ora presente è quindi solo una resistenza generale e un osteggiarsi reciproco di tutti; ciascuno vuol rèndere valida la propria singolarità senza però riuscirvi, ché anche la singolarità sua prova la medesima resistenza e viene reciprocamente vanificata dalle altre singolarità. Ciò che sembra *ordine* pubblico è quindi questa generale guerriglia dove ognuno arraffa quello che può, esercita la giustizia sulla singolarità altrui e consolida la singolarità propria che alla sua volta dilegua per opera di altre. Quest'ordine pubblico è il *corso del mondo*, parvenza di un andamento costante, ma che è solamente una *universalità opinata*, e il cui contenuto è piuttosto il gioco inessenziale del consolidarsi e del dissolversi delle singolarità.

[150] Considerando l'uno di contro all'altro entrambi i lati dell'ordine universale, l'ultima universalità ha a suo contenuto l'inquieta individualità per la quale è legge l'opinione o la singolarità, per la quale l'effettuale è ineffettuale e l'ineffettuale l'effettuale. Ma essa

è in pari tempo il *lato dell'effettualità* dell'ordine, perché ad essa appartiene l'*esser-per-sé* dell'individualità. — L'altro lato è l'*universale* come essenza *quieta*, ma, appunto perciò, soltanto come un *interno* di cui non può dirsi che non sia affatto, ma che tuttavia non è effettualità alcuna, e che soltanto mediante il superamento dell'individualità la quale si è arrogata l'effettualità, può a sua volta divenire effettuale. Tale figura della coscienza, — ossia nella legge, nel vero e nel bene *in sé*, divenire a sé non già come la singolarità, ma solo come *essenza*; sapere, anzi, l'individualità come l'invertito e l'invertente e dover perciò sacrificare l'individualità della coscienza, — è la *Virtù*.

c.

La virtù e il corso del mondo.

[151] [*Il legarsi dell'autocoscienza all'universale*]. — Nella prima figura della ragione attiva l'autocoscienza era a sé pura individualità, e di contro a lei stava l'universalità vuota. Nella seconda figura tutte e due le parti dell'opposizione avevano in sé, ciascuna, *entrambi* i momenti: legge e individualità; ma l'una parte, il cuore, era la loro unità immediata, mentre l'altra era la loro opposizione. Qui, nella relazione della virtù e del corso del mondo, entrambi i membri sono, ciascuno, unità e opposizione di tali momenti o un movimento della legge e dell'individualità l'una verso l'altra, ma un movimento opposto. Alla coscienza della virtù la *legge* è l'*essenziale* e l'individualità è quel che deve esser tolto: e ciò sia nella coscienza stessa dell'individualità, sia nel corso del mondo. In questa coscienza la propria individualità devesi disciplinare sotto l'universale, il vero e il bene in sé; ma anche in ciò la coscienza personale lascia un residuo; la vera disciplina è soltanto il sacrificio della personalità intera, come sicurezza che in effetto l'autocoscienza non è più legata a delle singolarità. In pari tempo in questo sacrificio singolo l'individualità vien cancellata *nel corso del mondo*, ché essa è anche un momento semplice comune ad ambedue. — Nel corso del mondo l'individualità si comporta nel modo inverso a quello in cui si comporta quando è posta nella coscienza virtuosa; essa cioè si fa essenza, mentre si assoggetta il vero e il bene *in sé*. — Ed egualmente per la virtù il corso del mondo non è solo questo universale *invertito* dall'*individualità*; anzi l'*ordine* assoluto è egualmente momento a comune; sol ch'esso nel corso del mondo non è presente come *essente effettualità* per la coscienza, ma ne è l'*essenza interiore*. Perciò quell'ordine assoluto non è soltanto da prodursi propriamente con la virtù, giacché il produrre, in quanto *operare*, è coscienza dell'individualità, e questa è piuttosto da togliersi; ma con questo togliere si ottiene egualmente di far posto all'*in-sé* del corso del mondo, per modo che esso può entrare nell'esistenza in se e per se stesso.

[152] Il *contenuto* generale dell'effettuale corso del mondo si è di già dato a vedere; considerato più da vicino, esso è ancora una volta soltanto i due precedenti movimenti dell'autocoscienza ond'è scaturita la figura della virtù. Essendo quelli a lei l'origine, essa li ha prima di sé; ma procede a superare la sua origine e a realizzarsi o a divenire *per sé*. Il corso del mondo è dunque da una parte l'individualità singola che cerca il proprio piacere e il proprio godimento, andando bensì, in quest'atto, incontro al suo tramonto e appagando quindi l'universale. Ma anche tale appagamento, non diversamente da gli altri momenti di questa relazione, è una figura invertita e un invertito movimento dell'univer-

sale. L'effettualità è soltanto la singolarità del piacere e del godimento, mentre l'universale è a lei opposto: necessità che è solo la vuota figura dell'universale medesimo, reazione soltanto negativa e operare privo di contenuto. — L'altro momento del corso del mondo è l'individualità che in sé e per sé vuol essere legge e che in questa presunzione disturba l'ordine costituito; la legge universale si conserva bensì contro questa presunzione e non sorge più come alcunché di opposto alla coscienza e di vuoto, non sorge come una necessità morta, anzi come *necessità entro la coscienza stessa*. Essa peraltro, quando esiste come *consapevole* rapporto dell'effettualità assolutamente contraddittoria, è la follia; ma quando essa è come effettualità *oggettiva*, è l'esser-invertito in generale. L'universale dunque si presenta indubbiamente nei due lati come potenza del loro movimento; ma l'*esistenza* di questa potenza è soltanto l'universale inversione.

[153] *[Il corso del mondo come l'effettualità dell'universale nell'individualità]*. — Ora, mediante il togliere dell'individualità, del principio dell'inversione, l'universale deve ricevere dalla virtù la sua verace effettualità: fine della virtù è quello di riinvertire l'invertito corso del mondo e di produrne la vera essenza. Da principio questa vera essenza è nel corso del mondo solo come il suo *in-sé*, e non è ancora effettualità; perciò la virtù *crede*, soltanto, a questa vera essenza. Essa procede ad elevare a visibilità questa fede, senza però godere dei frutti del proprio lavoro e del proprio sacrificio. Infatti, in quanto la virtù è *individualità*, essa è l'*operare* della lotta da lei ingaggiata con il corso del mondo; ma suo fine e vera essenza è il soggiogamento dell'effettualità di quel corso; l'esistenza così promossa del bene è quindi il cessare del di lei *operare*, ossia il cessare

della *coscienza* dell'individualità. — Come poi questa lotta venga sostenuta; che cosa in essa la virtù esperimenti; se con il sacrificio da lei sostenuto il corso del mondo soccomba e la virtù trionfi, — ciò deve decidersi dalla natura delle vive *armi* che gli avversari impugnano. Ché le armi non son nulla di diverso dall'*essenza* dei combattenti medesimi, essenza che compare reciprocamente soltanto per essi due. Così le loro armi si son già rivelate da ciò che in questa battaglia è in sé presente.

[154] Per la coscienza virtuosa l'*universale* è verace nella *fede* o *in sé*; e non è ancora un'universalità effettuale, ma *astratta*; in quella coscienza stessa esso è *come* il *fine*, e nel corso del mondo è *come interno*; anche nella virtù l'universale si presenta per il corso del mondo appunto in questa determinazione; ché essa *vuole* attuare il bene e non lo dà ancora come effettualità. Questa determinatezza può anche venir considerata in modo che il bene, sorgendo nella lotta contro il corso del mondo, si presenta con ciò come qualcosa che è per *un altro* e che non è *in se e per se stesso*, perché altrimenti esso non vorrebbe procurarsi la sua verità mediante la costrizione del proprio contrario. Dicendo che il bene da prima è soltanto *per un altro*, s'intende dire ciò che per lo innanzi s'indicava di esso nella considerazione opposta; cioè ch'esso è da prima un'*astrazione* che ha realtà soltanto nella relazione e non in sé e per sé.

[155] Il bene o l'universale come qui dunque sorge, è ciò a cui si dà il nome di *doti*, *facoltà*, *forze*. È un modo di essere della spiritualità, nel quale essa è presentata come un universale che per venire vivificato e per muoversi ha bisogno del principio d'individualità, e che ha in questa la propria *effettualità*. In quanto tale principio è nella coscienza della virtù, da esso l'universale viene *applicato bene*; ma in quanto tale principio è nel

corso del mondo, da esso dell'universale vien *fatto malo uso*: — vien trattato allora come uno strumento passivo che, governato dalla mano dell'individualità libera e indifferente all'impiego che ne fa, può venir malamente adoperato anche per la produzione di un'effettualità che, oltre a costituire la distruzione d'esso universale, è una materia inerte, priva di una qualsiasi indipendenza, formabile in un modo o nell'altro, e anche a rovina di quell'individualità medesima.

[156] Poiché questo universale sta egualmente a disposizione della coscienza della virtù e del corso del mondo, bisogna domandarsi se, così armata, la virtù vincerà il vizio. Le armi sono le stesse: sono quelle facoltà e quelle forze. Invero, la virtù ha posto in agguato la propria fede nell'originaria unità del suo fine e dell'essenza del corso del mondo; durante la lotta quest'unità originaria deve piombare alle spalle del nemico e deve portare a compimento tale fine *in sé*; per modo che così in effetto per il cavaliere della virtù il suo proprio *operare* e battagliare sono propriamente un duello allo specchio che non *può* da lui venir preso sul serio, — perché egli impegna tutta la sua migliore gagliardia affinché il bene possa essere *in se e per se stesso*, cioè si compia da se stesso, — tornco ch'egli non *dovrà* mai lasciar diventare una cosa seria. Infatti ciò ch'egli volge contro il nemico e che trova vòlto contro se medesimo, ciò ch'egli in lui stesso e nel nemico espone a deterioramento e a danneggiamento non deve essere il bene stesso; perché egli lotta proprio per la conservazione e il compimento del bene; ma quel che nella lotta vien messo in pericolo sono soltanto le indifferenti doti e facoltà. Ma in effetto queste non son proprio altro che quello stesso universale privo d'individualità, che deve venir conservato e attuato mediante la lotta. — Ma in pari tempo questo universale è im-

mediatamente *già attuato* dal concetto stesso della lotta: esso è lo *in-sé*, l'*universale*, e la sua attuazione significa soltanto ch'esso è *in pari tempo per un altro*. I due lati sopra indicati, secondo ciascuno dei quali l'universale diveniva un'astrazione, *non sono più separati*; anzi nella lotta e mediante la lotta il bene è posto insieme in entrambi i modi. — Ma la coscienza virtuosa entra in lotta contro il corso del mondo come contro un qualcosa di opposto al bene; ciò che qui il corso del mondo offre alla coscienza è l'universale, non solo come astratto, ma come un universale che è vivificato dall'individualità, o che è per un altro: ossia il *bene effettuale*. Dove dunque la virtù venga in contatto col corso del mondo, essa tocca sempre luoghi tali che sono l'esistenza del bene stesso, il quale, come *in-sé* del corso del mondo, è indissolubilmente intrecciato in tutte le apparenze del corso del mondo ed ha anche il suo esserci nell'effettualità di esso; per la virtù esso è dunque invulnerabile. Proprio tali esistenzialità, proprio tali invulnerabili comportamenti del bene sono tutti quanti momenti che la virtù dovrebbe mettere in lei a repentaglio e sacrificare. Perciò la lotta può essere soltanto un ondeggiamento tra il conservare e il sacrificare; o, piuttosto, non può aver luogo né sacrificio del proprio, né vulneramento dell'altrui. La virtù non somiglia soltanto a quel contendente che nella lotta era tutto occupato a mantenere immacolata la spada; essa è anche entrata in lizza per preservare le armi; e non solo non può fare uso delle armi proprie; ma deve mantenere intatte anche quelle del nemico e proteggerle contro se stessa, perché son tutte nobili parti del bene, pel quale essa è scesa in campo.

[157] Invece, a quel nemico non lo *in-sé*, anzi l'*individualità* è l'essenza; sua forza è allora il principio negativo pel quale nulla è sussistente e nulla assolutamente sa-

cro; e che anzi può osare e sopportare la perdita di ogni e qualsivoglia cosa. Quindi, al nemico la vittoria è tanto certa in lui, quanto è certa per via della contraddizione nella quale s'impiglia il suo avversario. Ciò che alla virtù è *in sé*, al corso del mondo è solo per *lui*; esso è libero da ogni momento che per quella sia saldo e al quale quella sia legata. Il corso del mondo ha in poter suo un tal momento, perché questo vale per lui come un momento siffatto cui esso può sia togliere che lasciar sussistere; ha quindi in poter suo anche il virtuoso cavaliere che vi si è legato. Ma questi non può liberarsene a quel modo che potrebbe abbandonare un mantello che gli cinga di fuori la persona; ché al cavaliere della virtù quel momento è l'essenza che non è dato togliere.

[158] Infine, per quel che riguarda l'agguato donde lo *in-sé che è buono* doveva subdolamente assalire alle spalle il corso del mondo, siffatta speranza è in sé nulla. Il corso del mondo è la desta coscienza certa di se stessa che non si lascia prendere alle spalle, ma che offre il petto; infatti il corso del mondo è tale che tutto è *per lui*, tutto sta *dinanzi a lui*. Ma lo *in-sé* che è buono, se *è per* il suo nemico, lo è nella lotta da noi già veduta; ma in quanto esso non è *per il suo nemico*, anzi *in sé*, è lo strumento passivo delle doti e delle facoltà, è la materia priva di effettualità; presentato come essere determinato, esso sarebbe una coscienza che, in preda al sonno, resterebbe indietro, non si sa dove.

[159] [*L'individualità come realtà dell'universale*]. — La virtù vien dunque vinta dal corso del mondo perché suo fine è in effetto l'essenza *astratta* e ineffettuale, e perché, in considerazione dell'effettualità, il suo operare riposa su *differenze* che stanno soltanto nelle parole. Essa voleva ostinarsi a portare a *effettualità* il bene

mediante il *sacrificio dell'individualità*; ma, a sua volta, il lato dell'*effettualità* non è che il lato dell'*individualità*. Il bene doveva essere ciò che è *in sé* e che è opposto a ciò che *è*; ma lo *in-sé*, preso secondo la sua realtà e verità, è anzi l'*essere medesimo*. Da prima lo *in-sé* è l'*astrazione dell'essenza* di contro all'effettualità; ma l'astrazione è appunto ciò che non è verace e che è, anzi, soltanto *per la coscienza*; il che peraltro significa ch'esso stesso è ciò che vien detto *effettuale*; perché l'effettuale è ciò che essenzialmente è *per un altro*, ossia è l'*essere*. Ma la coscienza della virtù poggia su questa differenza dell'*in-sé* e dell'*essere*, la quale non ha verità alcuna. — Il corso del mondo doveva essere l'inversione del buono, ché esso aveva a suo principio l'*individualità*; solo, questa è il principio dell'*effettualità*; proprio essa è infatti la coscienza mediante la quale *ciò che è in sé* è altrettanto *per un altro*; il corso del mondo inverte l'intrasmutabile, ma in effetto lo inverte *dal nulla dell'astrazione nell'essere della realtà*.

[160] Così il corso del mondo ottiene vittoria su ciò che, in contrapposizione a lui, costituisce la virtù; ottiene vittoria su di essa, alla quale l'astrazione priva di essenza è l'essenza. Ma esso non trionfa di alcunché di reale, sì bene della manipolazione di differenze che non sono differenze; trionfa di tale pomposo discorrere del bene supremo dell'umanità e dell'oppressione di questa; di tale pomposo discorrere del sacrificio per il bene e dell'abuso delle doti; — simili essenze e fini ideali si accasciano come parole vuote che rendono elevato il cuore e vuota la ragione; simili elevate essenze edificano, ma non costruiscono, sono declamazioni che con qualche determinatezza esprimono soltanto questo contenuto: che l'individuo il quale dà ad intendere d'agire per tali nobili fini e ha sulla bocca tali frasi eccellenti, vale di fronte a se stesso come un'eccellente

essenza; — ma è invece una gonfiatura che fa grossa la testa propria e quella degli altri, la fa grossa di vento. — La virtù antica aveva il suo significato preciso e sicuro, perché possedeva un suo *fondamento pieno di contenuto* nella *sostanza* del popolo e si proponeva come fine un bene *effettuale già esistente*; e perciò non era rivolta contro l'effettualità [intesa] come una *universale inversione*, né contro un *corso del mondo*. Ma la virtù da noi considerata è fuori della sostanza, è priva di essenza, è una virtù soltanto della rappresentazione, virtù di parole prive di qualunque contenuto. — Questa vuotaggine oratoria alle prese col corso del mondo si paleserebbe subito, qualora si dovesse dire che cosa le sue frasi significhino; — perciò esse vengono allora *presupposte come note*. L'esigenza di esprimere questo noto o verrebbe soddisfatta con un nuovo diluvio di frasi o le verrebbe contrapposto l'appello al cuore, affinché nel suo *intimo* esso dica che cosa quelle significano: ossia verrebbe confessata l'incapacità a dirlo *effettivamente*. — La nullità di quella chiacchiera sembra essere divenuta certa anche per la cultura del nostro tempo, sebbene in modo inconsapevole; giacché dall'intera massa di quelle frasi e dal vezzo di farsene belli è dileguato ogni interesse, il che trova la sua espressione nel fatto ch'esse producono soltanto noia.

[161] Ecco dunque in effetto qual è il resultato di tale opposizione: la coscienza si sbarazza, come di un vano mantello, della rappresentazione di un bene *in sé* che non avrebbe ancora effettualità alcuna. Nella sua lotta la coscienza ha sperimentato come il corso del mondo non sia tanto malvagio quanto pareva: la sua effettualità è, infatti, la realtà dell'universale. Con questa esperienza viene a cadere il mezzo di produrre il bene col *sacrificio* dell'individualità; ché l'individualità è per l'appunto l'*attuazione* di ciò che è in sé; e l'inversione

cessa di venir considerata come un'inversione del bene, perché è piuttosto l'inversione del bene stesso, come mero fine, nell'effettualità: il movimento dell'individualità è la realtà dell'universale.

[162] Ma in effetto così è anche vinto e sparito ciò che, come *corso del mondo*, stava di contro alla coscienza di ciò che è in sé. Ivi l'*esser-per-sé* dell'individualità era opposto all'essenza o all'universale, e appariva come realtà separata dall'*esser-in-sé*. Ma poiché si è reso manifesto che l'effettualità sta in inseparata unità con l'universale, così anche l'*esser-per-sé* del corso del mondo dimostra di non esser più; proprio a quel modo che lo *in-sé* della virtù è soltanto un *modo di vedere*. L'individualità del corso del mondo potrà ben ritenere di agire soltanto per *sé* o *egoisticamente*; ma è migliore di quello ch'essa stessa non creda; il suo operare è in pari tempo un operare *in sé* essente, un operare *universale*. Quando essa agisce egoisticamente, non sa semplicemente quello che si fa; e quando assicura che gli uomini tutti agiscono egoisticamente, asserisce soltanto che gli uomini tutti non hanno coscienza di quello che sia l'operare. — Quando essa agisce *per sé*, equivale all'addurre a effettualità ciò che è solo l'*in sé* essente; così il fine dell'*esser-per-sé*, fine il quale si ritiene opposto allo in-sé, — la sua vuota scaltrezza nonché le sue sottili spiegazioni che ovunque riescono a mettere in evidenza il tornaconto, sono dileguate a quel modo che è dileguato il fine dello *in-sé* e il suo chiacchierare.

[163] *L'operare e l'intraprendere dell'individualità* sono dunque *fine in se stesso*; *l'uso delle forze, il gioco delle loro estrinsecazioni è ciò* che conferisce vita a loro che sarebbero altrimenti il morto in-sé; e lo in-sé non è un universale non messo in opera, privo di esistenza ed astratto; anzi è esso stesso immediatamente la presenza ed effettualità del processo dell'individualità.

C.

L'individualità che è a se stessa reale in se e per se stessa.

[164] L'autocoscienza ha ora còlto il concetto di sé che prima era soltanto quello che noi avevamo di essa: il concetto, cioè, di essere, nella certezza di se stessa, ogni realtà; e fine ed essenza le è ormai una moventesi compenetrazione dell'universale, — doti e facoltà, — e dell'individualità. — I singoli momenti di questo riempimento e di questa compenetrazione, *prima dell'unità* nella quale sono confluiti, sono i fini sinora considerati. Essi sono dileguati come astrazioni e chimere che appartengono a quelle prime, umbratili figure dell'autocoscienza spirituale e che hanno la loro verità soltanto nell'opinato essere del cuore, della presunzione e dei discorsi, non già nella ragione; questa ora, certa in sé e per sé della sua realtà, non cerca più ormai di prodursi soltanto come *fine* in *opposizione* all'effettualità immediatamente essente; anzi ha ad oggetto della sua coscienza la categoria come tale. — È, cioè, tolta la determinazione dell'autocoscienza *per sé essente* o *negativa*, determinazione nella quale la ragione sorgeva; *tale autocoscienza trovava* una *effettualità* che sarebbe il negativo di lei; e solo togliendo questa effettualità essa realizzava a sé il suo *fine*. Ma dacché *fine* ed *esser-in-sé* si son dati a divedere come ciò stesso che sono l'*essere* per *altro* e l'*effettualità trovata*, la verità non si

separa più dalla certezza che ora il fine posto vien preso per la certezza di se stesso e l'attuazione di esso presa per la verità; ma anche che il fine vien preso per la verità e l'effettualità presa per la certezza; anzi l'essenza e il fine in se e per se stessi sono la certezza della stessa realtà immediata, sono la compenetrazione dell'*esser-in-sé* e dell'*esser-per-sé*, dell'universale e dell'individualità; l'operare è in lui stesso la sua verità e la sua effettualità, e la *rappresentazione* o l'*espressione dell'individualità* sono, a questo operare, fine in se e per se stesso.

[165] Con questo concetto l'autocoscienza è ritornata dunque in se stessa da quelle opposte determinazioni che la categoria già aveva per l'autocoscienza medesima e per il comportamento di questa come osservativa e poi come attiva verso di quella. L'autocoscienza ha a proprio oggetto la stessa categoria pura, o è la categoria divenuta consapevole di se stessa. Il conto dell'autocoscienza con le sue precedenti figure è dunque regolato; esse stanno dietro di lei, in oblio; non le compaiono dinanzi come il suo mondo trovato; anzi si sviluppano soltanto al di dentro di lei come momenti trasparenti. Tuttavia, nella sua coscienza, esse si mettono ancora l'una fuori delle altre come un *movimento* di momenti distinti, che non si sia ancora raccolto nella propria unità sostanziale. Ma in *tutti* i momenti l'autocoscienza tien salda l'unità semplice dell'essere e del *Sé*, unità che è il loro *genere*.

[166] Così la coscienza si è spogliata di ogni opposizione e di ogni condizionamento del proprio operare; essa esce fresca *da sé* non già verso *un Altro*, ma *verso se stessa*. Poiché l'individualità è l'effettualità in lei stessa, la *materia* dell'agire e il *fine* dell'operare sono nell'operare stesso. Perciò l'operare ha l'aspetto del movimento di un circolo che libero nel vuoto muove sé

entro se stesso, e, non disturbato, ora si amplia ora si restringe e, del tutto pago, gioca soltanto entro e con se stesso. L'elemento in cui l'individualità presenta la propria figura ha il significato di una pura assunzione di questa figura; esso è il giorno in generale a cui la coscienza vuole affacciarsi. L'operare nulla muta e contro nulla si volge; è la pura forma della traduzione dal *non-venir-veduto* nel *venir-veduto*, e il contenuto che vien messo in luce e che si presenta non è niente altro da ciò che questo operare è già in sé. Esso è *in sé*: questa è la sua forma, come unità *pensata*; ed esso è *effettuale*: questa è la sua forma come *unità essente*; esso stesso è un *contenuto* solamente in questa determinazione della semplicità contro la determinazione del suo passare e del suo movimento.

a.

Il regno animale dello spirito e l'inganno, o la cosa stessa.

[167] Questa individualità in sé reale è da prima anch'essa un'individualità *singola* e *determinata*; essa si sa come la realtà assoluta; e questa, secondo il modo in cui l'individualità ne divien consapevole, è perciò l'*astratta* realtà *universale* che, priva di riempimento e di contenuto, è solo il vuoto pensiero di questa categoria. — È da vedere come questo concetto dell'individualità in se stessa reale si determini nei suoi momenti e come il proprio concetto di essa stessa le giunga alla coscienza.

[168] [*Il concetto dell'individualità come individualità reale*]. — Il concetto di questa individualità, quand'essa, in quanto tale, è per se stessa ogni realtà, è, anzitutto, *Resultato*; l'individualità non ha ancora presentato il

proprio movimento e la propria realtà, ed è qui *immediatamente* posta come *esser-in-sé semplice*. Ma la negatività che è ciò stesso che appare come movimento, nell'*in-sé semplice* è come *determinatezza*; e l'*essere* o l'in-sé semplice diviene un àmbito determinato. Quindi l'individualità sorge come originaria natura determinata: come natura *originaria*, perché essa è *in sé*; come natura originariamente *determinata*, perché il negativo è nello *in-sé*, e questo è così una qualità. Tale limitazione dell'essere *non può* tuttavia *limitare l'operare* della coscienza, perché questa è qui un perfetto riferire *sé a se stessa*; è tolto il rapporto ad altro che costituirebbe la limitazione della medesima. L'originaria determinatezza della natura è perciò soltanto principio semplice, — un trasparente elemento universale, dove l'individualità resta altrettanto libera ed eguale a se stessa, quanto essa senza impacci dispiega ivi le sue differenze ed è pura azione reciproca con sé nella sua attuazione. Similmente l'indeterminata vita animale infonde il suo respiro all'elemento dell'acqua, della luce o della terra e, dentro di questa, anche a principi più determinati: essa immerge in questi principi tutti i suoi momenti; peraltro, nonostante tale limitazione dell'elemento, li mantiene in suo potere, mentre mantiene sé nel suo Uno, restando, in quanto essa è questa organizzazione particolare, la medesima universale vita animale.

[169] Questa originaria, determinata *natura* della coscienza che in essa natura è libera e in essa intieramente permane, appare come l'immediato e unico *contenuto* di ciò che è fine all'individuo; il contenuto è, bensì, *determinato*; ma, in generale, esso è *contenuto* soltanto in quanto noi consideriamo isolatamente l'esser-*in-sé*; ma in verità il contenuto è la realtà compenetrata dalla individualità, l'effettualità come la coscienza, in quanto

singola, la ha in lei stessa e che da prima è posta *come essente* e non ancora come operante. Ma per l'operare, da una parte quella determinatezza non costituisce una limitazione che esso voglia scavalcare, dacché essa, considerata come qualità essente, è il semplice colore dell'elemento nel quale l'operare si muove; d'altra parte, però, la negatività è *determinatezza* soltanto nell'essere; ma l'*operare* non è esso stesso niente altro che la negatività; quindi nell'individualità operante la determinatezza è risolta nella negatività in generale o nell'insieme di tutte le determinatezze.

[170] Nell'*operare* e nella coscienza dell'operare la natura originaria semplice passa ora in quella differenza che si addice all'operare. Questo *da prima* è dato come oggetto, e propriamente come *oggetto* quand'esso appartiene ancora alla *coscienza*, cioè come *fine*, ed è, così, opposto a una data effettualità. L'*altro* momento è il *movimento* del fine rappresentato come quiescente, è l'attuazione come rapporto del fine all'effettualità interamente formale, ed è quindi la rappresentazione del *passaggio* stesso ossia è il *mezzo*. Infine il *terzo* momento è l'oggetto, quando non è più fine, del quale ciò che opera sia immediatamente consapevole come del fine *suo*; anzi quando esso oggetto, straniatosi da ciò che opera, è *per esso* come un *Altro*. — Però, secondo il concetto di questa sfera, tali diversi lati son ora da tenere fermi, per modo che in loro il contenuto resti lo stesso senza che affiori differenza alcuna: né dell'individualità e dell'essere in generale, né del *fine* di contro all'*individualità* come *natura originaria*, né di contro all'effettualità data; e neppure del *mezzo* di contro all'effettualità come *fine* assoluto, né *dell'effettualità, quand'essa venga condotta ad effettuazione*, di contro al fine o all'originaria natura o al mezzo.

[171] Anzitutto, dunque, la natura originariamente determinata dell'individualità, la sua essenza immediata, non è posta ancora come ciò che opera, e vien detta allora facoltà *speciale*, talento, carattere ecc. Questa caratteristica colorazione dello spirito è da considerarsi come l'unico contenuto del fine stesso, e unicamente come la realtà. Se ci si rappresentasse la coscienza in modo che essa volesse scavalcare ciò e condurre a effettualità un contenuto diverso, allora ci si rappresenterebbe la coscienza stessa come un *nulla* che lavora nel *nulla*. — Questa essenza originaria è inoltre non solo contenuto del fine, ma è in sé anche l'*effettualità*, la quale appare altrimenti come *data* materia dell'operare, come effettualità *trovata* che devesi formare nell'operare. L'operare, cioè, è soltanto puro trasferire dalla forma dell'essere non ancora rappresentato in quella del rappresentato; l'esser-in-sé di quella effettualità opposta alla coscienza è disceso a mera, vuota parvenza. Mentre dunque questa coscienza si determina all'azione, non si lascia indurre in errore dalla parvenza dell'effettualità data; e similmente, lungi dal vuoto impacciarsi con pensieri e fini vuoti, ha da tenersi salda al contenuto originario della sua essenza. — Questo contenuto originario è bensì *per* la coscienza *quando essa lo ha attuato*; ma la differenza di qualcosa siffatto *che per la* coscienza è soltanto *al di dentro di sé*, e di un'effettualità che, fuori della coscienza, è in sé, è caduta. — Solo affinché sia *per essa* ciò che essa è *in sé*, deve essa agire; ovvero: l'agire è appunto il divenire dello spirito *come coscienza*. Che cosa essa sia *in sé*, lo sa dunque dalla propria effettualità. L'individuo non può quindi sapere che cosa *esso è*, prima di essersi portato, con l'operare, a effettualità. — Esso però sembra allora non poter determinare il *fine* del suo operare prima di avere operato; l'individuo tuttavia, essendo coscienza, deve avere dinanzi a sé in precedenza l'azione come

azione *interamente sua*, cioè come *fine*. Così l'individuo che procede all'azione sembra trovarsi in un circolo in cui ciascun momento già presuppone l'altro, e non sembra quindi poter trovare cominciamento alcuno; *soltanto dall'operazione* l'individuo impara infatti a conoscere la sua essenza originaria, la quale deve essere il fine suo; ma per operare deve *precedentemente* avere *il fine*. Ma appunto per ciò esso ha da cominciare *immediatamente* e, sotto qualsiasi circostanza, senza preoccuparsi ulteriormente del *cominciamento*, del *mezzo* e della *fine*, deve procedere all'azione; ché la sua essenza e la sua natura *in sé* essente sono insieme cominciamento, mezzo e fine. Come *cominciamento* questa natura è presente nelle *circostanze* dell'azione, e l'*interesse* che l'individuo trova in qualcosa è la risposta già pronta alla domanda: se e che sia qui da fare. Infatti ciò che sembra essere un'effettualità trovata, è in sé la sua natura originaria, la quale ha di un *essere* soltanto la parvenza, — parvenza che sta nel concetto dell'operare scindentesi, ma che come *sua* natura originaria si esprime nell'*interesse* ch'esso trova in quella. — Parimente, il *come* o i *mezzi* sono determinati in sé e per sé. E così il *talento* non è niente altro che la determinata individualità originaria considerata quale *mezzo interiore* o quale *passaggio* del fine nell'effettualità. Ma il mezzo *effettuale* e il passaggio reale sono l'unità del talento e della natura della cosa, dato nell'interesse; il talento presenta nel mezzo il lato dell'operare, l'interesse presenta il lato del contenuto, ed ambedue sono l'individualità stessa come compenetrazione dell'essere e dell'operare. Quel che dunque è dato sono *circostanze* trovate, le quali sono *in sé* la natura originaria dell'individuo; e poi è l'interesse, che le pone come ciò che è *suo* o come *fine*; sono infine la congiunzione e il superamento di questa opposizione nel *mezzo*.

Questa congiunzione cade ancora essa stessa al di dentro della coscienza, e l'intiero testé considerato è l'un lato di una opposizione. Questa tuttora superstite parvenza di contrapposizione vien tolta mediante il *passaggio* stesso o mediante il *mezzo*; — ché il mezzo è *unità* dell'esterno e dell'interno, il contrario della determinatezza ch'esso ha in quanto mezzo *interiore*; esso dunque la toglie ponendo così se stesso, — unità dell'operare e dell'essere anche come l'*esterno*, — come l'individualità stessa divenuta effettuale, cioè come l'individualità posta *per lei stessa* come ciò ch'è nell'elemento dell'*essere*. In questo modo tutta quanta l'azione non esce di sé né come *circostanze*, né come *fine*, né come *mezzo*, né come *opera*.

[172] Ma con l'opera sembra farsi avanti la differenza delle nature originarie; l'opera, allo stesso modo della natura originaria che la esprime, è *determinata*; perché, liberamente dimessa dall'operare come *effettualità nell'elemento dell'essere*, la negatività è come qualità nell'opera stessa. Ma di contro ad essa la coscienza si determina come ciò che ha in lei la determinatezza come negatività *in generale*, come operare; la coscienza è dunque l'universale di contro a quella determinatezza dell'opera; la può quindi *comparare* con altre opere e può perciò intendere le individualità stesse come *diverse*; può intendere l'individuo che la sorpassa nell'opera propria o come più forte energia del volere o come natura più ricca, una tal natura, cioè, la cui determinatezza originaria è meno limitata, — mentre invece può intendere un'altra natura come più debole e più meschina.

[173] Di contro a questa inessenziale differenza di *grandezza* il *buono* e il *cattivo* esprimerebbero una differenza assoluta; ma questa non ha luogo qui. Ciò che verrebbe preso in un modo o nell'altro è egualmente un adope-

rarsi, un presentarsi ed esprimersi di un'individualità, e perciò tutto buono; e non si potrebbe propriamente dire che cosa dovrebbe essere il cattivo. Quanto verrebbe chiamato opera cattiva è la vita individuale di una determinata natura che vi si attua; quella vita verrebbe avvilita ad opera cattiva soltanto dal pensiero che procede per comparazioni, il quale è peraltro qualcosa di vuoto, poiché passa sopra l'essenza dell'opera che consiste in un esprimersi dell'individualità, e che nell'opera stessa cerca altrimenti ed esige non si sa precisamente che cosa. — Il pensiero comparativo potrebbe riguardare soltanto la differenza testé messa in luce; ma questa, come differenza di grandezza, è in sé una differenza inessenziale; ed è qui precisamente perché ci sarebbero diverse opere o individualità che verrebbero comparate l'una con l'altra; ma queste si disinteressano l'una dell'altra; ognuna si rapporta soltanto a se stessa. La natura originaria sola è lo *in-sé* o ciò che potrebbe venir posto a fondamento come metro del giudizio dell'opera, e viceversa; ma l'una cosa e l'altra si corrispondono reciprocamente; niente è *per* l'individualità che non sia *mediante* essa; o non c'è *effettualità* alcuna che non sia la sua natura e il suo operare, e non c'è operare né in-sé dell'individualità che non sia effettuale; e solo questi momenti sono suscettibili di comparazione.

[174] Non vi ha luogo perciò né a *elevazione*, né a *lamentazione*, né a pentimento; poiché roba di questo genere proviene da quel pensiero che si figura un diverso *contenuto* e un *in-sé* diverso da quello che siano l'originaria natura dell'individuo e la sua attuazione data nell'effettualità. Qualunque cosa egli operi, qualunque cosa gli possa incontrare, è lui che la ha fatta, ed essa è lui stesso; l'individuo può solo avere la coscienza del puro tradurre *se stesso* dalla notte della possibilità al giorno

della presenzialità, dalla notte dell'*astratto in-sé* alla prestanza significativa dell'*effettuale* essere, e può aver la certezza che quello che a lui sorge nella luce non è se non ciò che nella notte dormiva. La coscienza di questa unità è bensì anch'essa una comparazione; ma ciò che vien comparato, dell'opposizione non ha che la *parvenza*; parvenza di forma; parvenza che per l'autoconsapevolezza della ragione che l'individualità è in lei stessa l'effettualità, non è altro che parvenza. L'individuo può dunque *provare in sé soltanto gioia*, dacché egli sa di non poter trovare nella propria effettualità niente altro che l'unità dell'effettualità medesima con lui, ovvero soltanto la certezza di se stesso vista nella sua verità, e di raggiungere perciò sempre il proprio *fine*.

[*La Cosa stessa e l'individualità*]. — Tale il concetto che di sé si fa la coscienza la quale è certa di sé come dell'assoluta compenetrazione dell'individualità e dell'essere; vediamo se questo concetto le si confermi nell'esperienza e se con esso si accordi la sua realtà. [175] L'opera è la realtà che la coscienza si dà; è ciò in cui l'individuo è per essa coscienza quel ch'egli è *in-sé*, e in modo tale che la coscienza *per la quale* esso diviene nell'opera non è la coscienza particolare, ma quella *universale*; essa nell'opera si è trasposta in generale nell'elemento dell'universalità, nello spazio, privo di determinatezza, dell'essere. La coscienza ritornante dalla propria opera è in effetto la coscienza universale, — perché essa diviene l'*assoluta negatività* o l'operare in questa opposizione, — di contro all'opera sua che è la coscienza *determinata*; la coscienza oltrepassa quindi sé come opera ed è essa stessa lo spazio privo di determinatezza che non si trova riempito dalla sua opera. Se prima nel concetto si manteneva la loro unità, questo

poteva accadere perché l'opera, come opera nell'*elemento dell'essere*, era stata tolta. Ma essa deve essere, ed è da vedere come nell'*essere* dell'opera l'individualità manterrà l'universalità di essa medesima e riescirà ad appagare sé. — Da prima l'opera divenuta è da considerarsi per sé. Essa ha accolto l'intera natura dell'individualità ; il suo *essere* è esso stesso perciò un operare nel quale tutte le differenze si compenetrano e si risolvono ; l'opera è così lanciata in un *sussistere* dove in effetto la *determinatezza* della natura originaria si rivolge contro altre nature determinate, irrompe in esse come quest'altre in lei, e si perde, in questo universal movimento, come momento dileguante. Se *al di dentro del concetto* della individualità in e per se stessa reale tutti i momenti, — circostanze, fine, mezzo, nonché l'attuazione, — sono tra loro eguali, e se l'originaria natura determinata vale soltanto come elemento universale; per contro, dacché questo elemento si fa oggettivo essere, la sua *determinatezza* come tale viene alla luce del giorno nell'opera e riceve la sua verità nella sua risoluzione. Più precisamente, la risoluzione si presenta in modo che in questa determinatezza l'individuo, come *questo*, è divenuto effettuale a se stesso ; ma questa determinatezza non è soltanto contenuto dell'effettualità, sì bene anche la forma di essa ; ovvero l'effettualità, come tale in generale, è appunto questa determinatezza, consistente nell'essere opposta all'autocoscienza. Da questo lato l'effettualità si mostra come l'effettualità *estranea* che, soltanto *trovata*, è dileguata dal concetto. L'opera *è* ; ovverosia è per altre individualità ; ed è per esse una effettualità estranea al cui posto *esse* debbon porre la propria, per darsi, mediante il loro operare, la coscienza della *loro* unità con l'effettualità ; oppure, il *loro* interesse per quell'opera, posto dalla *loro* natura originaria, è un interesse diverso da

quello *peculiare* di quest'opera, la quale così viene mutata in qualcosa di diverso. L'opera è perciò in generale qualcosa di effimero che si estingue per il controgioco di altre forze e di altri interessi, e che rappresenta la realtà dell'individualità piuttosto come dileguante che come compiuta.

[176] Nell'opera sua alla coscienza sorge dunque l'opposizione dell'operare e dell'essere, la quale nelle precedenti figure della coscienza era in pari tempo il *cominciamento* dell'operare, mentre qui è solo il *resultato*. Ma in effetto l'opposizione è stata lo stesso a fondamento, dacché la coscienza, come individualità *in sé* reale, accingevasi all'azione ; infatti all'azione era presupposta la *determinata natura originaria* in quanto *in-sé*, e la pura attuazione per l'attuazione la aveva a *contenuto*. Ma il puro operare è la forma *eguale a se stessa*, alla quale è, così, diseguale la *determinatezza* della natura originaria. È qui, come sempre, indifferente qual dei due venga chiamato *concetto*, e quale *realtà* ; l'originaria natura è il *Pensato* o lo *in-sé* di contro all'operare, nel quale soltanto essa ha la sua realtà ; oppure, la natura originaria è l'*essere* sia dell'individualità come tale, sia di lei come opera ; l'operare è peraltro il *concetto* originario, come assoluto passaggio o come il *divenire*. Questa *inadeguatezza* del concetto e della realtà che si ritrova nella sua essenza, la coscienza esperimenta nella sua opera ; nell'opera la coscienza diviene dunque a se stessa come essa è in verità, e il suo vuoto concetto di se stessa dilegua.

[177] In questa fondamentale contraddizione dell'opera, la quale è la verità di questa individualità in sé reale a se stessa, compaiono perciò di nuovo tutti i lati della medesima come lati contraddittori ; ovvero l'opera, come contenuto dell'intera individualità, trasferita dall'*operare*, che è l'unità negativa e tien prigionieri tutti

i momenti, nell'*essere*, li lascia ora in libertà; e nell'elemento del sussistere essi divengono reciprocamente indifferenti. Concetto e realtà si separano dunque come fine e come ciò che è l'*essenzialità originaria*. È accidentale che il fine abbia verace essenza o che dello in-sé si faccia un fine. Similmente concetto e realtà si scindono di nuovo come *passaggio* nell'effettualità e come *fine*; o è accidentale che si scelga il *mezzo* esprimente il fine. E infine, tutti insieme questi momenti interni, abbiano in se stessi un'unità o no, l'*operare* dell'individuo è pur sempre accidentale rispetto all'*effettualità* in generale; la *fortuna* decide tanto *a favore* di un fine malamente determinato e di un mezzo male scelto, quanto contro di essi.

[178] Se ora nella sua opera alla coscienza sorge l'*opposizione* del volere e del condurre a compimento, del fine e dei mezzi e, ancora, di questa interiorità tutta insieme e dell'effettualità stessa, — il che in generale riassume *in sé l'accidentalità del suo operare*, — son presenti tuttavia anche l'*unità* e la *necessità* di quest'ultimo; questo lato si accavalla su quell'altro, e l'*esperienza* dell'*accidentalità dell'operare* è essa medesima solo un'*esperienza accidentale*. La *necessità* dell'operare consiste in ciò che un fine è senz'altro riferito all'*effettualità*; e questa unità è il concetto dell'operare; si agisce perché in se e per se stesso l'operare è l'essenza dell'effettualità. Nell'opera risulta bensì l'accidentalità che l'*esser compiuto* ha di contro al *volere* e al *condurre a compimento*; e questa esperienza, che sembra dover valere come la verità, contraddice a quel concetto dell'azione. Se noi tuttavia consideriamo nella sua completezza il contenuto di questa esperienza, allora esso è l'*opera dileguante*; ciò che si *mantiene* non è il *dileguare*; sì bene il dileguare è anch'esso effettuale e connesso con l'opera, e anch'esso dilegua con questa; il

negativo va esso stesso a fondo col *positivo di cui* è la *negazione*.

[179] Questo dileguare del dileguare posa nel concetto della stessa individualità in sé reale; infatti ciò in che l'opera dilegua o ciò che in essa dilegua, e ciò che a quella che venne detta esperienza dovrebbe dare la sua supremazia sul concetto che l'individualità ha di se stessa, è l'*effettualità oggettiva*; ma essa è un momento che anche in questa stessa coscienza non ha più verità per sé: la verità consiste soltanto nell'unità della coscienza con l'operare, e l'*opera vera* è soltanto quell'unità dell'*operare e dell'essere*, del *volere* e del *condurre a compimento*. Alla coscienza, dunque, in forza della certezza che sta a fondamento dell'agire di lei, l'effettualità *opposta* alla certezza è essa stessa un qualcosa che è soltanto *per la coscienza*; a lei come autocoscienza ritornata in se stessa, alla quale è dileguata ogni opposizione, l'opposizione non può più sorgere in questa forma del suo *esser-per-sé* di contro all'*effettualità*; anzi l'opposizione e la negatività che viene alla ribalta nell'opera colpiscono così non solo il contenuto dell'opera *oppure* anche quello della coscienza; ma pur l'effettualità come tale, e con ciò l'opposizione soltanto mediante lei e in lei presente, nonché il dileguare dell'opera. Perciò in tal modo la coscienza dalla sua opera effimera si riflette in se stessa e afferma il suo concetto e la sua certezza come ciò che *è* e *permane* nell'elemento dell'essere, di contro all'esperienza dell'*accidentalità* dell'operare; essa fa effettivamente esperienza del suo concetto in cui l'effettualità è solo un momento, è qualcosa *per essa coscienza* e non già lo in-sé e il per-sé; la coscienza fa esperienza dell'effettualità come momento dileguante; e quindi l'effettualità medesima vale ad essa coscienza soltanto come un *essere* in generale, la cui universalità è *unum atque idem* con l'operare.

Tale unità è l'opera vera; e quest'ultima è la *Cosa stessa* che senz'altro si afferma e che vien sperimentata come ciò che ha forza di permanere, indipendentemente da quella Cosa che è l'*accidentalità* dell'operare individuale in quanto tale, delle circostanze, dei mezzi e dell'effettualità.

[180] La Cosa stessa è opposta in questi momenti soltanto in quanto essi debbono valere isolatamente; ma essenzialmente, in quanto compenetrazione dell'effettualità e dell'individualità, è la loro unità; proprio a quel modo che c'è un operare e che quest'operare, come operare, è *puro operare* in generale e *non di meno, appunto per questo, operare di questo individuo*; e a quel modo che questo operare, come ancora appartenente all'individuo di contro all'effettualità, è come *fine*, così la Cosa è il *passaggio* da questa nella opposta determinatezza, ed è infine un'*effettualità* la quale è data *per la coscienza*. Con ciò la *Cosa stessa* esprime l'essenzialità *spirituale*, dove tutti questi momenti son tolti come valevoli per sé, dove dunque valgono solo come universali, e dove alla coscienza la sua certezza di se stessa è essenza oggettiva, *una Cosa*: oggetto generato dall'autocoscienza come l'oggetto *suo*, senza cessare di essere libero e vero e proprio oggetto. — La cosa della certezza sensibile e della percezione ha ora per l'autocoscienza il proprio valore soltanto mediante essa: qui sta la differenza tra *cosa* (*Ding*) e *Cosa* (*Sache*). — A questo punto avrà corso un movimento corrispondente alla certezza sensibile e alla percezione.

[181] Nella *Cosa stessa*, dunque, in quanto compenetrazione fattasi oggettiva dell'individualità e dell'oggettività stessa, all'autocoscienza è divenuto il suo vero concetto di sé, o essa è giunta alla consapevolezza della sua sostanza. L'autocoscienza in pari tempo, come è qui, è una coscienza della sostanza testé divenuta e

perciò *immediata*; e questo è il modo determinato nel quale l'essenza spirituale è qui data senza essere ancora prosperata fino a sostanza veramente reale. La *Cosa stessa* in questa immediata coscienza della sostanza medesima ha la forma dell'*essenza semplice*; questa, come Universale, contiene in sé tutti i suoi diversi momenti e ad essi conviene; ma è poi anche indifferente verso di loro come momenti determinati, è libera per sé e vale proprio come questa Cosa stessa libera *semplice e astratta: vale come l'essenza*. I diversi momenti dell'originaria determinatezza o della *Cosa* di *questo* individuo, del suo fine, dei mezzi, dell'operare stesso e dell'effettualità, per questa coscienza sono da una parte momenti singoli che essa può tralasciare e abbandonare in cambio della Cosa stessa; d'altra parte però essi tutti hanno a essenza la *Cosa stessa*, solo per modo che essa, come *astratto* universale di loro medesimi, si trovi *in* [*an*] ciascuno di questi diversi momenti e ne possa essere il *predicato*. Essa stessa non è ancora il soggetto; anzi come soggetto valgono quei momenti, perché essi cadono dal lato della *singolarità* in generale: ma la Cosa stessa è, per ora, il semplicemente Universale. Essa è il *genere* che si trova in tutti questi momenti come nelle sue *specie*, e che ne è altrettanto libero.

[*Il reciproco inganno e la sostanza spirituale*]. — [182] *Onesta* chiamasi quella coscienza che da una parte è pervenuta a questo idealismo, cui la *Cosa stessa* esprime, e che, dall'altra, ha il vero nella Cosa come questa universalità formale, — quella coscienza che sempre è intesa alla Cosa, che quindi si aggira nei diversi momenti o specie di questa, e che, non riuscendo a raggiungerla in un solo di essi o in un solo significato, proprio per questo se ne impossessa nell'altro momento,

e così in effetto consegue sempre l'appagamento del quale questa coscienza, secondo il suo concetto, doveva divenire partecipe. Vada come vuole andare, essa ha sempre portato a compimento e sempre raggiunto la *Cosa stessa*, poiché questa, essendo questo *universale* genere di quei momenti, è predicato di tutti.

[183] Se questa coscienza non conduce a *effettualità* un *fine*, lo ha tuttavia *voluto*: essa cioè del *fine* come fine, dell'*operare puro* che niente opera, fa la *Cosa stessa*; e può quindi dire, per consolarsi, che qualcosa si è pur *concluso*. Siccome l'universale stesso contiene sotto di sé il negativo o il dileguare, il fatto che l'opera si annulli è anch'esso un operare *suo*; essa ha sollecitato a ciò gli altri e nel *dileguare* della sua effettualità trova tuttavia un appagamento: a quel modo che un ragazzo cattivo negli schiaffi che ha toccato gode *se stesso* come loro cagione. Oppure, se la coscienza non ha *neppur tentato* di realizzare la Cosa stessa, ed è *restata con le mani in mano*, in questo caso non ne è *stata in grado*; la *Cosa stessa* è appunto, ad essa, *unità* della sua *decisione* e *della realtà*; la coscienza afferma che l'*effettualità* non sarebbe se non il suo *esser in grado*. — Se infine, senza il suo concorso, si è in generale attuato qualcosa che sia per essa interessante, allora questa *effettualità* è per lei la Cosa stessa, proprio nell'interesse che essa vi trova, anche se la Cosa stessa non sia stata prodotta da lei; se poi a tale coscienza capita personalmente una fortuna, essa vi si attiene come a sua *operazione* e a suo *merito*; e se si imbatte in un avvenimento storico che altrimenti non la riguarda, essa fa suo anche questo: e un *interesse inefficace* vale come *partito* ch'essa ha preso o pro o contro, che essa ha *osteggiato* o *difeso*.

[184] L'onestà di questa coscienza, come la soddisfazione che essa gode in ogni riguardo, consiste manifestamente nel *non raccogliere insieme i pensieri* ch'essa ha della Cosa stessa. *La Cosa stessa* per questa coscienza è tanto la *Cosa sua* quanto proprio *nessuna opera*, ossia *l'operare puro* e il *fine vuoto*, o anche un'*effettualità priva di fattività*; tale coscienza rende un significato dopo l'altro soggetto di questo predicato, e dimentica l'un significato dopo l'altro. Ora nel mero *aver voluto* o anche *non esser stata in grado*, la Cosa stessa ha il significato del *vuoto fine* e dell'unità *pensata* del volere e del condurre a compimento. La consolazione per il fallimento del fine, consistente nell'aver tuttavia *voluto* o tuttavia *puramente agito*, nonché la soddisfazione di aver dato agli altri qualcosa da fare, fanno del *puro operare* o di un'opera totalmente cattiva un'essenza; è infatti da chiamarsi opera cattiva quella che non è opera alcuna. Infine nel caso fortunato d'*imbattersi* nell'effettualità, questo essere privo di operazione diviene la Cosa stessa.

[185] Peraltro la verità di tale onestà è di non essere così onesta come sembra. Essa infatti non può essere così priva di pensiero da lasciar cadere, in effetto, l'un fuori dell'altro questi dileguanti momenti; ma deve anzi avere l'immediata coscienza della loro opposizione, perché essi si rapportano senz'altro gli uni a gli altri. Il *puro* operare è essenzialmente operare di *questo* individuo, e tale operare è altrettanto essenzialmente un'*effettualità* o una Cosa. Viceversa l'*effettualità* è essenzialmente e soltanto come operare *dell'individuo* e come *operare in generale*; e l'*operare dell'individuo* è in pari tempo sia soltanto operare in generale, sia, anche, effettualità. Mentre dunque all'individuo sembra di avere a che fare soltanto con la *Cosa stessa* come *effettualità astratta* si dà anche ch'esso abbia a che fare con lei come operare *suo proprio*. Ma, altrettanto, mentre l'individuo ha a che fare soltanto col suo *affaccendarsi*,

egli non fa sul serio, ché anzi ha a che fare con *una Cosa*, e con la Cosa in quanto *sua*. Mentre infine esso sembra volere soltanto la Cosa *sua* e il *suo* operare, ecco che di nuovo si ha a che fare con la *Cosa in generale* o con l'effettualità in sé e per sé permanente.

[186] A quel modo che la Cosa stessa e i suoi momenti qui appaiono come *contenuto*, altrettanto necessariamente essi sono nella coscienza anche *come forme*. Essi sorgono come contenuto soltanto per dileguare, e ciascuno fa posto all'altro. Essi quindi devono esser dati nella determinatezza, come *tolti*; ma in tal modo sono lati della coscienza stessa. La *Cosa stessa* è data come lo *in-sé* o come la *riflessione in sé* della coscienza; ma il reciproco *discacciarsi* dei momenti si esprime nella coscienza così, che essi vi son posti non in sé ma solo per *un altro*. L'uno dei momenti del contenuto viene dalla coscienza esposto alla luce del giorno e presentato *per altri*; ma la coscienza ne è in pari tempo riflessa in se stessa, e l'opposto è presente anche in lei; essa lo tiene per sé come suo. In pari tempo non è uno qualunque dei momenti stessi che, *solo*, verrebbe soltanto esposto; né è qualunque altro che verrebbe soltanto trattenuto dentro; ché anzi la coscienza li alterna; perché dell'uno e dell'altro momento deve fare l'essenziale per sé e per gli altri. *L'intiero* è l'automoventesi compenetrazione dell'individualità e dell'universale; ma poiché tale intiero per questa coscienza è dato soltanto come l'essenza *semplice* e quindi come l'astrazione *della Cosa stessa*, ecco che i momenti dell'intiero, come momenti separati, cadono fuori della Cosa e l'uno fuori dell'altro, e *come intiero* esso viene esaurito ed espresso soltanto dal separante alternarsi dell'esporre e del trattenere per sé. Dacché in questa alternazione la coscienza ha per sé un momento e lo ha come essenziale nella sua riflessione, mentre un altro momento essa ha

soltanto esteriormente in *lei* o per gli *altri*, ecco che sorge un gioco delle individualità l'una con l'altra, nel quale esse ingannano e trovano ingannate ciascuna se stessa e le altre reciprocamente.

[187] Un'individualità si accinge dunque a realizzare qualcosa; così sembra ch'essa abbia reso qualcosa una *Cosa*: essa agisce; nell'azione diviene per altri, e le sembra di avere a che fare con l'*effettualità*. Gli altri prendono dunque l'operare di quell'individualità per un interesse alla Cosa come tale e per il fine che *la Cosa sia realizzata in sé*, non importa se ciò sia promosso dalla prima individualità o da loro. Mentre essi così mostrano questa Cosa già da loro realizzata o, se ciò non sia, mentre offrono il loro aiuto e già vi si impegnano, ecco che quella coscienza è invece già uscita fuori dal punto in cui essi ritengono ch'ella sia; ciò che nella Cosa le interessa è il *suo* operare e darsi da fare, e mentre essi si accorgono che in ciò consisteva la *Cosa stessa*, si trovano quindi raggirati. — Ma in effetto il loro accorrere in aiuto altro non era se non ch'essi volevano vedere e mostrare l'operare *loro* e non la *Cosa stessa*; ovvero volevano ingannare l'altro, così come ora lamentano di essere stati alla loro volta ingannati. — Poiché ora è reso manifesto che il *proprio darsi da fare*, che il gioco *delle sue forze* vale per la Cosa stessa, ecco che la coscienza sembra mettere in movimento la sua essenza *per sé* e non per gli altri, e, preoccupata dell'operare in quanto *suo* e non in quanto operare degli *altri*, sembra anche lasciar costoro in pace nella Cosa *loro*. Ma essi di nuovo si sbagliano: la coscienza è già lungi dal luogo in cui opinavano ch'essa fosse. Essa non si occupa della Cosa come *questa sua singola* Cosa; anzi di essa come l'universale che è per tutti. S'immischia dunque nel loro fare e nell'opera loro, e, se non riesce più a levargliela di mano, se ne interessa tuttavia affaccendandosi

col dar giudizi; se la coscienza imprime nell'opera segno della sua approvazione e della sua lode, quest è inteso nel senso che nell'opera la coscienza non lod soltanto l'opera stessa, ma in pari tempo la *sua pr pria* magnanimità e discrezione consistente nel non ave guastata l'opera come opera, neppure con il propri biasimo. Dacché la coscienza mostra un interesse a l'*opera*, ivi essa gode *se stessa*; similmente l'*opera* ch viene da lei biasimata è alla coscienza pur benvenut per questo godimento dell'operare *suo proprio* che cos le vien procurato. Ma coloro che si ritengono o si spacciano come ingannati da questa intromissione, vorrebbero essi stessi ingannare in egual modo. Essi fann passare il loro adoperarsi per qualcosa che è solo pe loro stessi e in cui hanno di mira solo *sé* e l'essenz *loro propria*. Ma mentre essi fanno qualcosa e così s presentano e si espongono alla luce del giorno, imme diatamente contraddicono col fatto al loro proposito quello di voler escludere la stessa luce del giorno, l coscienza universale e la partecipazione di tutti; l'at tuazione è piuttosto un trasporre il Suo nell'element universale, per modo ch'esso diventa e deve diventar *Cosa* di tutti.

[188] Ed è parimente un inganno di sé e degli altri, s si deve aver che fare solo con la *pura Cosa*; una co scienza che mette avanti una Cosa fa piuttosto espe rienza che gli altri accorrono come le mosche sul latt or ora messo in tavola, e che vogliono sapersi in quell impegnati, mentre, dal canto loro, essi esperimentan in quella coscienza come neppure essa abbia a che far con la Cosa come oggetto, ma con la Cosa come Cos *sua*. Per contro, se soltanto lo *stesso operare*, l'uso dell forze e delle facoltà, ovverosia l'espressione di quest individualità, deve essere l'essenziale, in questo cas viene reciprocamente fatta esperienza che *tutti* si ag

tano e si tengono pur invitati: invece di un operare *puro* o di un operare *singolo* e singolare, venne offerto alcunché che è altrettanto *per altri* o che è *una Cosa stessa*. Entrambi i casi hanno il medesimo significato; e tale significato è diverso soltanto da quello che in ognuno dei due casi veniva ammesso come valido. La coscienza, esperimentando i due lati come momenti egualmente essenziali, esperimenta contemporaneamente qual sia la *natura della Cosa stessa*: né soltanto Cosa la quale sia opposta all'operare in generale e all'operare singolo, né operare che sia opposto al sussistere e che sia il libero *genere* di questi momenti come sue *specie*; anzi un'essenza il cui *essere* è l'*operare* del *singolo* individuo e di tutti gli individui, e il cui operare è immediatamente *per altri* o è una *Cosa*; ed è Cosa soltanto come *operare di tutti* e di *ciascuno*; è l'essenza che è essenza di tutte le essenze, l'*essenza spirituale*. La coscienza fa esperienza che nessuno di quei momenti è *soggetto*, e che anzi si risolve *anch'esso nella Cosa universale*; i momenti dell'individualità i quali a questa coscienza priva di pensiero valevano come soggetti l'un dopo l'altro, si raccolgono insieme nell'individualità semplice, la quale, mentre è *questa* individualità, è nello stesso tempo immediatamente universale. Con ciò la Cosa stessa perde il comportamento di un predicato e la determinatezza di un'inerte universalità astratta, ed è piuttosto la sostanza permeata d'individualità; è il soggetto dove l'individualità è tanto come se stessa o come *questa* individualità, quanto come gli individui *tutti*; ed è l'universale che è un *essere* soltanto come questo operare di tutti e di ciascuno; è quindi un'effettualità, giacché *questa* coscienza la sa come effettualità sua singola e come effettualità di tutti. La pura *Cosa stessa* e ciò che sopra si determinò come la *categoria*: l'essere che è Io o Io che è essere, ma come *pensare* che

ancor si distingue dall'*autocoscienza effettuale*; ma qui i momenti dell'autocoscienza effettuale in quanto noi li chiamiamo suo contenuto, fine, operare ed effettualità, nonché in quanto li chiamiamo sua forma, cioè esser-per-sé ed esser-per-altro, sono posti essi stessi come *unum atque idem* con la categoria semplice; e con ciò essa è, in pari tempo, ogni contenuto.

b.

La ragione legislatrice.

[189] L'essenza spirituale nel suo semplice essere è *coscienza pura* ed è *questa auto*coscienza. La natura originariamente *determinata* dell'individuo ha perduto il suo significato positivo di essere *in sé* l'elemento e il fine della attività di lui; essa è soltanto un momento tolto, e l'individuo è un *Sé* come *Sé* universale. Viceversa la *Cosa stessa formale* trova il suo riempimento nell'individualità che opera e si distingue in se stessa; ché le differenze di questa individualità costituiscono il *contenuto* di quell'universale. La categoria è *in sé*, è come l'universale della *coscienza pura*; essa è altrettanto *per sé*, perché il *Sé* della coscienza è altrettanto suo momento. La categoria è assoluto *essere* perché quell'universalità è la semplice *autoeguaglianza dell'essere*.

[190] Ciò che dunque alla coscienza è l'oggetto, ha il significato di essere il vero; *il vero è* ed *ha validità* nel senso di *essere* e di *avere validità in* e *per se stesso*; esso è la *Cosa assoluta* che non soffre più dell'opposizione della certezza e della sua verità, dell'universale e del singolo, del fine e della sua realtà; anzi è la Cosa assoluta il cui esserci è l'*effettualità* e l'*operare* dell'autocoscienza; questa Cosa è perciò la *sostanza etica*,

e la coscienza di essa medesima è coscienza *etica*. A questa coscienza il suo oggetto vale anch'esso come il *vero*; essa infatti unifica in una unità autocoscienza ed essere; essa vale come l'*assoluto*: l'autocoscienza infatti né può né vuole più oltrepassare questo oggetto, perché ivi essa è presso se stessa: non *può*, perché l'oggetto è ogni essere e ogni potenza, — non *vuole*, perché l'oggetto è il *Sé* o la volontà di questo *Sé*. Esso è l'oggetto *reale* in lui stesso come oggetto, perché ha in lui la differenza della coscienza; esso si divide in masse che sono le *leggi determinate* dell'essenza assoluta. Ma queste masse non turbano il concetto, ché in esso rimangono inclusi i momenti dell'essere e della coscienza pura e dello Stesso, — unità che costituisce l'essenza di queste masse e che, in tale differenza, non lascia più che questi momenti si separino l'uno dall'altro.

[191] Queste leggi o masse della sostanza etica sono riconosciute immediatamente; non è possibile far domande circa la loro origine e la loro giustificazione, né andare alla ricerca di un Altro; ciò infatti che fosse altro dall'essenza *in sé* e *per sé* essente sarebbe soltanto l'autocoscienza stessa; ma questa non è altro da quell'essenza; essa stessa è infatti l'esser-per-sé di quella essenza la quale è la verità, proprio perché è tanto il *Sé* della coscienza, quanto ne è lo *in-sé* ovvero la coscienza pura.

[192] Dacché l'autocoscienza si sa come momento dell'*esser-per-sé* di questa sostanza, essa esprime in lei stessa l'esserci della legge, per modo che la *sana ragione* sa immediatamente che cosa è *giusto* e *buono*. Quanto *immediatamente* essa lo *sa*, altrettanto immediatamente esso ha per lei *validità*; essa dice immediatamente: questo *è* giusto e buono. E dice proprio: *questo*; sono leggi *determinate*, è la Cosa stessa compiuta e piena di contenuto.

[103] Ciò che così si dà immediatamente, altrettanto im mediatamente deve venire accolto e considerato; quel modo che di ciò che la certezza sensibile esprim immediatamente come essente, così anche dell'esser espresso da questa immediata certezza etica, o dell masse immediatamente essenti dell'essenza etica, è d vedersi com'esse siano costituite. Gli esempi di alcun di tali leggi lo mostreranno; e mentre noi li prendiam nella forma di sentenze appartenenti al *sapere propri* della sana ragione, non dobbiamo *noi* trarre subito i causa quel momento che è da far valere in loro quand vengano considerate come leggi etiche *immediate*.

[104] «*Ognuno ha il dovere di dire la verità*». — In que sto dovere enunciato come incondizionato viene subit ammessa la condizione: *se* egli sa la verità. Quindi i comando suonerà ora così: *ognuno deve dire la verità sempre a seconda della cognizione e della persuasion che egli ne ha*. La sana ragione, cioè appunto quest coscienza etica la quale sa immediatamente che cosa i giusto e buono, spiegherà anche che tale condizione er già siffattamente legata con quella sua universale sen tenza, ch'essa ragione ha *inteso* quel comando così. M in tal modo essa in effetto ammette anzi di avere im mediatamente violato, già nell'enunciazione, quel co mando; ha *detto*: ognuno deve dire la verità; *ma in tendeva* che dovesse dirla a seconda della cognizione e della persuasione che ne aveva; cioè *parlava diversamente da quello che intendeva*; e parlare diversamente da quello che si intende, significa non dire la verità. Ora la non verità e l'imperizia, corrette che siano, si esprimono così: *ognuno dovrebbe dire la verità, a seconda della cognizione e persuasione ch'egli a volta a volta ne ha*. — Ma così l'*universalmente necessario*, il valevole *in sé*, cui la proposizione voleva esprimere, si è piuttosto invertito in una completa *accidentalità*. Infatti,

che la verità venga detta è commesso al caso, se io la conosca e se me ne possa persuadere; e non si dice altro se non che vero e falso si debbono dire alla rinfusa a seconda che uno ne abbia cognizione, lo ritenga tale e lo comprenda. Questa *accidentalità del contenuto* ha l'*universalità* soltanto in quella *forma di proposizione* nella quale essa viene espressa; ma, come proposizione etica, promette un *contenuto* universale e necessario, e così per via dell'accidentalità del contenuto contraddice se stessa. — Se infine la proposizione vien corretta così: l'accidentalità della cognizione e della persuasione della verità debbono cadere, e la verità *deve* venire anche *saputa*, allora questo sarebbe un comando nettamente contraddicente al punto di partenza. Da prima la sana ragione dovrebbe avere la capacità di enunciare la verità *immediatamente*; ma ora è detto che essa la *dovrebbe sapere*, ovvero che non sa enunciarla *immediatamente*. — Considerando la cosa dal lato del contenuto, questo, nell'esigenza onde si deve *sapere* la verità, è venuto a cadere; la verità infatti si riferisce al *sapere in generale*: si deve sapere; ciò che si richiede è dunque piuttosto un qualcosa che ha per caratteristica di esser libero da ogni contenuto determinato. Ma qui trattavasi di un contenuto *determinato*, di una *differenza* nella sostanza etica. Solo, questa determinazione *immediata* della sostanza medesima è un contenuto tale che si mostrava piuttosto come perfetta accidentalità, e che, anzi, una volta elevato alla universalità e necessità, per modo che il *sapere* venga espresso come legge, dilegua.

[105] Un altro famoso comando è: «*ama il prossimo tuo come te stesso*». Esso è rivolto ai singoli in relazione ai singoli, relazione che viene *intesa come di singolo a singolo*, o come relazione della sensazione. L'amore attivo, — perché un amore inattivo non ha essere alcuno,

e però non di questo s'intende parlare, — mira ad allontanare da un uomo il male e ad arrecargli il bene. A questo proposito è necessario distinguere che cosa in quell'uomo sia il male, che cosa, contro questo male, sia il bene appropriato, e che cosa sia, in generale, la sua prosperità; ossia io devo amare quell'uomo con *intelligenza*; un amore inintelligente lo danneggerebbe forse più dell'odio. Ma l'intelligente ed essenziale far del bene è, nella sua più ricca e più importante figura, l'intelligente, universale operare dello Stato, — operare al cui paragone l'operare del singolo come singolo diviene qualcosa di così meschino che non val quasi la pena di parlarne. Laddove, quell'operare è di tanta potenza che se l'operare singolo gli si volesse opporre e, — o unicamente per commettere un delitto, o per amor del prossimo, — volesse defraudare l'universale del diritto d'intervenire in lui, questo singolo operare sarebbe del tutto inutile e verrebbe irresistibilmente distrutto. A questo far del bene che è sensazione non resta che il valore di un operare del tutto singolo, di un'assistenza che è tanto accidentale quanto momentanea. Il caso non solo determina l'occasione dell'operare, ma determina anche se proprio esso sia un'*opera*, se essa non venga tosto ridissolta e perfino invertita in male. Quell'agire per la prosperità degli altri, che viene enunciato come *necessario*, è dunque così costituito che può forse esistere e forse no; che può, se l'occasione eventualmente si offra, essere un'opera, forse buona e forse no. Con ciò questa legge è tanto poco un contenuto universale, quanto la prima già considerata, e non esprime, — come invece, in quanto assoluta legge etica, dovrebbe, — qualcosa d'*in sé e per sé*. Ossia tali leggi si arrestano al *dovere*, ma non hanno *effettualità* alcuna; esse non sono *leggi*, ma solo *comandi*.

[106] Ma in effetto dalla natura stessa della cosa resulta chiaro che ci si trova costretti a rinunziare a un assoluto *contenuto* universale; ché alla sostanza semplice, la cui essenza è proprio quella di essere semplice, è *inadeguata* ogni *determinatezza* che viene in lei posta. Anche il comando, nella sua assolutezza semplice, esprime un *immediato essere etico*; la differenza che in lui appare è una determinatezza e, dunque, un contenuto che rientra *sotto* l'assoluta universalità di questo semplice essere. Poiché così si deve rinunciare a un contenuto assoluto, al comando può convenire soltanto l'*universalità formale*, cioè il non contraddire a se stesso; infatti l'universalità vuota di contenuto è l'universalità formale, e contenuto assoluto significa, alla sua volta, differenza che non è tale, ovvero mancanza di contenuto.

[107] Quello che al legiferare rimane, non è dunque se non la *pura forma* dell'*universalità* o, in effetto, la *tautologia* della coscienza; tautologia che si contrappone al *contenuto*, e che è un *sapere* non già del contenuto *essente* o vero e proprio, anzi dell'*essenza* o dell'autoeguaglianza di esso.

[108] Così l'essenza etica non è essa stessa immediatamente un contenuto, ma solo una misura per stabilire se un contenuto sia capace di essere legge oppure no, quand'esso non contraddica a se stesso. La ragione legislatrice è abbassata a una ragione soltanto *esaminatrice*.

c.

La ragione esaminatrice delle leggi.

[109] Una differenza nella semplice sostanza etica è per essa un'accidentalità che nel comando determinato noi vedemmo sorgere come accidentalità del sapere, dell'ef-

fettualità e dell'operare. La *comparazione* di quell'essere semplice e della determinatezza a lui non corrispondente, cadeva in noi; e quivi la sostanza semplice ha mostrato di essere universalità formale o pura *coscienza* che, libera dal contenuto, gli si contrappone, e che è un *sapere* di lui come contenuto determinato. In tal modo questa universalità resta quello che era la *Cosa stessa*. Ma nella coscienza essa è qualcosa di diverso: non è più l'inerte genere senza pensiero anzi, rapportata al particolare, vale per sua potenza ed effettualità. — Anzitutto questa coscienza sembra essere quello stesso esaminare che prima eravamo noi, e il suo operare sembra non potere essere altro dal già accaduto, cioè una comparazione dell'universale col determinato da cui, come prima, resulterebbe la loro inadeguatezza. Ma qui la relazione del contenuto all'universale, avendo questo conseguito un diverso significato, è diversa; l'universale è universalità *formale*, e di essa il contenuto determinato è capace, perché in essa viene considerato solo in rapporto a se stesso. Nell'esaminare nostro la compatta sostanza universale stava di contro alla determinatezza, che sviluppavasi come accidentalità della coscienza in cui la sostanza entrava. Qui l'un membro della comparazione è dileguato; l'universale non è più la *valida sostanza nell'elemento dell'essere* o il giusto in sé e per sé; ma è semplice sapere o forma che compara un contenuto solo con se stesso, e lo osserva per vedere se esso sia una tautologia. Non più vengon date leggi, bensì *esaminate*; e le leggi sono *già* date per la coscienza esaminatrice; essa accoglie il loro *contenuto* semplicemente com'è, senza addentrarsi nella considerazione della singolarità e dell'accidentalità che si attaccano alla sua effettualità, come noi invece facevamo; la coscienza esaminatrice si arresta anzi al comando come comando, e si comporta tanto semplicemente verso di esso, quanto semplice è la sua misura.

[200] Per questa ragione siffatto esaminare non arriva molto lontano; la misura, appunto perché è la tautologia, ed è indifferente verso il contenuto, accoglie in se stessa tanto questo, quanto il contenuto opposto. — Sia la questione: se debba essere legge in sé e per sé che la *proprietà* sussista; *in sé e per sé*, non perché giova ad altri fini; l'essenza etica consiste appunto in questo: che la legge sia eguale solo a se stessa, e che per questa eguaglianza con sé, fondata quindi nella sua propria essenza, non sia condizionata. In sé e per sé la proprietà non si contraddice; è una determinatezza *isolata* o posta eguale solo a se stessa. Non proprietà delle cose, *res nullius*, o comunanza dei beni si contraddicono altrettanto poco. Che qualcosa non appartenga a nessuno o sia a disposizione del primo venuto che ne prenda possesso, o che appartenga a tutti insieme e a ciascuno secondo i propri bisogni o in parti eguali, è una *determinatezza semplice*, un *pensiero formale* come il suo contrario, la proprietà. — Certo, se la *res nullius* viene considerata come *oggetto necessario del bisogno*, allora è giocoforza ch'essa divenga proprietà di un qualche singolo; e sarebbe contraddittorio elevare a legge la libertà della cosa. Per *res nullius* non s'intende però neppure un assoluto mancare di ogni padrone; anzi la cosa deve *venire in possesso* a seconda del *bisogno* del singolo; e non già per esser messa in serbo, sì bene per essere immediatamente usata. Ma provvedere al bisogno esclusivamente a seconda dell'accidentalità, è contraddittorio alla natura dell'essenza consapevole di cui solo si tratta; questa deve infatti rappresentarsi il suo bisogno nella forma dell'*universalità*, provvedere per tutta quanta la sua esistenza e procurarsi un bene stabile. Così dunque il pensiero che una cosa divenga

per accidente possesso della prima vita autocosciente che si fa avanti secondo i suoi bisogni, è un pensiero che non concorda con se medesimo. — Nella comunanza dei beni, nella quale si provveda a ciò in modo universale e stabile, o ciascuno diviene partecipe di tanto *di quanto ha bisogno*, e allora questa ineguaglianza e l'essenza della coscienza a cui è principio l'*eguaglianza* dei singoli, si contraddicono reciprocamente; oppure, se si fa una distribuzione *eguale* secondo quest'ultimo principio, allora la quota di partecipazione non ha il rapporto al bisogno, rapporto che resta pur sempre il suo concetto.

[201] E se, in questa guisa, la non-proprietà appare contraddittoria, ciò accade soltanto perché non è stata lasciata come determinatezza *semplice*. Alla proprietà, quando è dissolta in momenti, succede proprio lo stesso. La singola cosa che è mia proprietà, vale con ciò come un qualcosa di *universale*, *consolidato*, *stabile*; ma ciò contraddice alla sua natura che consiste nel venire usata e nel *dileguare*. Essa vale nello stesso tempo come il *mio* che tutti gli altri riconoscono e da cui essi si escludono. Ma nel fatto che io sono riconosciuto sta piuttosto la mia eguaglianza con tutti, cioè il contrario dell'esclusione. — Ciò che io posseggo è una *cosa*, ossia un essere che è per altri, in genere, in modo del tutto generale, e senza la determinatezza di essere soltanto per me; che *io* la possegga contraddice alla sua universale cosalità. Proprietà si contraddice quindi per ogni verso quanto non-proprietà; ciascuna ha in lei entrambi questi momenti opposti e contraddicentisi della singolarità e dell'universalità. — Ma ciascuna di queste determinatezze, rappresentate come *semplici*, quali proprietà o non-proprietà senza ulteriore sviluppo, è una determinatezza tanto *semplice* quanto lo è l'altra, cioè una determinatezza che non si contraddice. —

Il metro della legge, metro che la ragione ha in lei stessa, conviene perciò egualmente bene a tutto, e quindi non è in effetto un metro. — Sarebbe ben strano se questa tautologia, cioè il principio d'identità che per la conoscenza della verità teoretica viene riconosciuto come un criterio puramente formale, ossia come un alcunché del tutto indifferente verso verità e non-verità, *dovesse* poi *essere qualcosa di più* per la conoscenza della *verità* pratica.

[202] In entrambi i momenti, testé considerati, del riempimento dell'essenza spirituale per lo innanzi vuota si è tolto il porre di determinatezze immediate nella sostanza etica, e poscia il sapere di esse, se siano leggi. Con ciò il resultato sembra essere questo: che non si possa far luogo né a leggi determinate, né a un sapere di esse. Solo, la sostanza è la *coscienza* di sé come *essenzialità* assoluta; coscienza la quale, con ciò, non può spogliarsi né della *differenza* [insita] nell'essenzialità assoluta, né del *sapere* di questa differenza. Che il legiferare e l'esaminar leggi si siano dimostrati come nulli significa che entrambi, presi ciascuno singolarmente e isolatamente, sono soltanto *momenti* precari della coscienza etica; e il movimento nel quale essi sorgono ha il senso formale che la sostanza etica, attraverso questo movimento, si presenta come coscienza.

[203] In quanto entrambi questi momenti sono ulteriori determinazioni della coscienza della *Cosa stessa*, essi possono venir riguardati come forme di *onestà*, la quale, come altra volta con i propri momenti formali, così ora si impaccia con un contenuto, che deve essere, del bene e del giusto, e con l'esaminar tale verità salda, ritenendo quindi avere nella sana ragione e nell'intelligente discernimento forza e validità di comandi.

[204] Ma senza questa onestà le leggi non valgono come *essenza* della *coscienza*; e, similmente, l'esaminare non

ha il senso di un operare *al di dentro* di essa; anzi questi momenti, quando sorgono *immediatamente* ciascun per sé come una *effettualità*, esprimono, l'uno un non valido porre ed essere di leggi effettuali, l'altro un altrettanto non valido affrancarsi da esse. La legge, in quanto legge determinata, ha un contenuto accidentale, — il che vuol qui dire che essa è legge di una singola coscienza di contenuto arbitrario. Quell'immediato legiferare è così la temerità tirannica che eleva a legge l'arbitrio, e riduce l'eticità a un'obbedienza ad esso, cioè a leggi che sono *soltanto* leggi e non anche *comandi*. Allo stesso modo, il secondo momento, in quanto esso è isolato, significa l'esaminar leggi, il muovere l'inamovibile e la temerità del sapere la quale, a forza di raziocini, si svincola dalle leggi assolute e le prende per un arbitrio a lei estraneo.

[205] In entrambe le forme questi momenti sono una relazione negativa verso la sostanza o verso la reale essenza spirituale; ovvero, in esse forme la sostanza non ha ancora la sua realtà; anzi la coscienza la contiene ancora nella forma della sua propria immediatezza, e la sostanza è soltanto un *volere* e *sapere* di questo individuo o è il *dovere* di un comando non effettuale e un sapere dell'universalità formale. Ma dacché questi modi si sono tolti, la coscienza è ritornata all'universale, e quelle opposizioni sono sparite. L'essenza spirituale è sostanza effettuale, da poi che tali modi non valgono singolarmente, ma solo come tolti; e quell'unità, nella quale essi sono soltanto momenti, è il *Sé* della coscienza la quale, posta ormai nell'essenza spirituale, lo eleva a *Sé* effettuale, pieno ed autocosciente.

[206] Con ciò, in primo luogo, l'essenza spirituale è per l'autocoscienza come legge che è *in sé*; l'universalità dell'esaminare, universalità formale che non era *in sé* essente, è tolta. E, in secondo luogo, è una legge eterna

che non ha il suo fondamento nel *volere di questo individuo*; anzi è in sé e per sé; è l'assoluto, *puro volere di tutti* che ha la forma dell'*essere* immediato. Questo puro volere non è affatto un *comandamento* che solo *debba* essere; anzi esso *è* e *vale*; è l'Io universale della categoria, che è immediatamente l'effettualità; e il mondo è soltanto questa effettualità. Ma dacché questa *legge nell'elemento dell'essere* vale senz'altro, l'ubbidienza dell'autocoscienza non è il servizio prestato a un padrone i cui ordini sarebbero un arbitrio e dove l'autocoscienza non si riconosca. Anzi le leggi sono pensieri della sua coscienza assoluta, pensieri ch'essa stessa *ha* immediatamente; non già ch'essa *creda* a loro, perché la fede considera certo anche l'essenza, ma un'essenza estranea. Mediante l'*universalità* del suo *Sé* l'autocoscienza etica fa *immediatamente* uno con l'essenza; la fede, al contrario, comincia dalla coscienza *singola* ed è il movimento di questa coscienza medesima tendente sempre ad andar verso tale unità, senza raggiungere la presenzialità di un'essenza. — Quella coscienza, invece, ha tolto sé come singola; questa mediazione è compiuta; e solo perché è compiuta, quella coscienza è immediata autocoscienza della sostanza etica.

[207] La differenza dell'autocoscienza dall'essenza è dunque del tutto trasparente. Con ciò, le *differenze nell'essenza* stessa non sono determinatezze accidentali; anzi, in forza dell'unità dell'essenza e dell'autocoscienza, — e solo da questa ultima potrebbe venire l'ineguaglianza, — esse sono le masse nelle quali l'unità si articola permeandole della propria vita; sono spiriti non scissi e chiari a se stessi, immacolate figure celestiali che, pur nelle loro differenze, conservano l'intatta innocenza e l'armonia della loro essenza. — E l'autocoscienza è similmente semplice, chiara *relazione* a loro. Esse *sono*: non altro; ecco ciò che costituisce la co-

scienza della relazione dell'autocoscienza. Esse valgono all'Antigone sofoclea come diritto degli dèi, *non scritto* e *infallibile*:

> Non oggi né ieri ma sempre
> Esso vive, e nessuno sa quando sia apparso.

[208] Esse *sono*. Se chiedo del loro nascimento e le limito al punto della loro origine, io son già oltre di loro; ché io sono ormai l'universale, ma esse il condizionato e limitato. Se debbono legittimarsi al mio sguardo, io ho già smosso il loro incrollabile esser-per-sé e le considero come qualcosa che per me forse è vero, forse non vero. La disposizione etica consiste appunto nell'insistere fermamente su ciò che è il giusto e nell'astenersi dal muoverlo, dal sommuoverlo e dal derivarlo. — Poniamo che si depositi qualcosa presso di me; esso è la proprietà di un altro, ed io lo riconosco *perché è così*, e mi serbo irremovibile in tale comportamento. Se tengo per me il deposito, allora, secondo il principio del mio esame, secondo la tautologia, non m'impiglio per nulla in una contraddizione; infatti più non lo considero come proprietà altrui; tenere qualcosa che io non considero più come proprietà altrui, è del tutto conseguente. Variare il *punto di vista* non è contraddizione, giacché non è in gioco il punto di vista come tale, ma l'oggetto, il contenuto, che non deve contraddirsi. A quel modo che, — come io faccio quando regalo qualcosa, — posso cambiare il punto di vista secondo il quale una cosa è mia proprietà nel punto di vista ch'essa è proprietà di un altro, senza che per questo io divenga imputabile di contraddizione, così posso percorrere il cammino inverso. — Non dunque perché io trovo non contraddittorio qualcosa, esso è Diritto; ma perché esso è il Giusto, è Diritto. Che qualcosa *sia* la proprietà di un altro, questo è il principio *fondamentale*; su ciò io non

ho da far tanti ragionamenti; e non ho né da ricercare né da farmi ricordare pensieri, connessioni e considerazioni di ogni sorta, né ho da pensare al legiferare e all'esaminare; con tali movimenti del mio pensiero io sconvolgerei quel comportamento, dacché in effetto, secondo il mio piacere, potrei rendere altrettanto conforme al mio indeterminato e tautologico sapere anche il contrario, e potrei allora elevarlo a legge. Ma se questa oppure l'opposta determinazione sia il giusto, è determinato *in sé* e *per sé*; io, per me, potrei elevare a legge la determinazione che volessi o anche nessuna; e, mentre comincio a esaminare, m'incammino già per una via non etica. Allorché il diritto è a me *in sé* e *per sé*, io sono dentro la sostanza etica, ed essa è quindi l'*essenza* dell'autocoscienza: ma questa è l'*effettualità* e l'*esistenza* della *sostanza etica*, è il suo *Sé* e la sua *volontà*.

INDICE

L'Indice, non sempre formalmente conforme ai canoni correnti, è la fedele traduzione di quello redatto da Hegel stesso per la prima edizione dell'opera.

(C.) (AA.) Ragione

Finito di stampare nell'ottobre 1973
presso l'Azienda Litografica Toscana, Firenze